臺灣史研究

第 32 卷　第 3 期

中央研究院臺灣史研究所

中華民國 114 年 9 月

編 輯 委 員 會

《臺灣史研究》第 32 卷第 3 期

主　　編：鍾淑敏
助理編輯：林正慧、都留俊太郎
編輯委員：吳叡人、李力庸、林文凱、康培德、許佩賢
陳宗仁、陳翠蓮、陳鴻圖、曾文亮、曾品滄
編輯助理：劉鴻德、林彥佑、李安瑜
編輯顧問：杜正勝、李壬癸、劉翠溶、賴澤涵、莊英章
黃富三、施添福、溫振華、林修澈

TAITAIWAN HISTORICAL RESEARCH

Editorial Board

Editor-in-chief	Shu-min Chung		
Assistant Editors	Cheng-hui Lin	Shuntaro Tsuru	
Editors	Rwei-ren Wu	Li-yung Lee	Wen-kai Lin
	Peter Kang	Pei-hsien Hsu	Tsung-jen Chen
	Tsui-lien Chen	Hung-tu Chen	Wen-liang Tseng
	Pin-tsang Tseng		
Editorial Assistants	Feng-ted Liu	Yen-yu Lin	An-yu Lee
Advisors	Cheng-sheng Tu	Jen-kuei Li	Ts’ui-jung Liu
	Jeh-hang Lai	Ying-chang Chuang	Fu-san Huang
	Teng-fu Shih	Chen-hua Wen	Siu-theh Lim

目　　錄

《臺灣史研究》第 32 卷第 3 期

研究論著

荷蘭臺灣語彙史料中的虎尾壠信仰世界／邱馨慧 ………………………… 1

朝聖與求道：
葉盛吉戰中期日記（1938-1945）初探／吳叡人 ……………………… 59

柳田國男的南島論述：
以臺灣和沖繩為主／曾寶滿 …………………………………………… 103

武器與獵具之間：戰後初期國家管控山地獵槍
過程之探究（1945-1956）／顧恒湛 ………………………………… 147

研究討論

跨域、全球與在地：
2022-2023 年臺灣經濟史研究回顧與展望／曾獻緯 …………… 191

中央研究院臺灣史研究所

中華民國 114 年 9 月

《臺灣史研究》
第 32 卷第 3 期，頁 1-58
民國 114 年 9 月
中央研究院臺灣史研究所

荷蘭臺灣語彙史料中的虎尾壠信仰世界*

邱馨慧**

摘　要

本文追溯基督宗教衝擊臺灣原住民族信仰的第一波——荷蘭時代，探討基督新教荷蘭改革宗教會於 1644-1654 年向中部平原虎尾壠人傳教的事工與內涵。由本土信仰主導的虎尾壠信仰世界，雖也見識過唐人的信仰崇拜，但直到新教的傳佈才最終譜出一段短暫的改宗插曲。

透過分析虎尾壠語彙史料——Gilbertus Happart 牧師署名的《虎尾壠語詞典》與 Jacobus Vertrecht 牧師手稿總集《教義與講章》，可以觀察到兩者都隱含不具名的先行者 Simon van Breen 牧師打下基礎的業績。從牧師接續積累的成果中，我們得以掌握作為外來他者的牧師將見證的虎尾壠在地信仰與慣習經過再詮釋後，轉化成為傳遞福音的助力；另一方面，牧師也以習得的虎尾壠語，藉由講道與教學，傳達對虎尾壠人來說，全新且異己的基督教信仰與實踐的大致脈絡。

《教義與講章》無疑是牧師與虎尾壠人進行信仰接觸與交流的產物，筆者嘗試從中感受虎尾壠信仰世界在被殖民情境下受到世界性宗教衝擊的力度，並思索改宗的在地意涵。

關鍵詞：虎尾壠、宗教信仰、基督教改宗、平埔原住民族、荷蘭改革宗教會

* 本文為筆者執行科技部補助專題研究計畫「荷蘭時代臺灣虎尾壠人的生活世界」（計畫編號：MOST 109-2410-H-007-060-MY2）與國家科學及技術委員會專題研究計畫「荷蘭時代臺灣虎尾壠人的信仰世界」（計畫編號：NSTC 112-2410-H-007-068-）的研究成果；發表在「荷蘭東印度公司與大員：十七世紀的東亞海域」國際學術研討會，中央研究院臺灣史研究所、臺南市立博物館主辦，財團法人曹永和文教基金會、國立臺灣歷史博物館、國立成功大學歷史學系合辦，2024 年 10 月 12-13 日於臺南市文化部文化資產局文化資產保存研究中心 B1 國際會議廳，感謝與談人查忻教授、與會來賓，以及本文審查人提供的寶貴意見與修改建議。

** 國立清華大學歷史研究所副教授

來稿日期：2024 年 12 月 2 日；通過刊登：2025 年 6 月 23 日。

一、前言
二、語彙的歷史學研究
三、《教義與講章》
四、從虎尾壠信仰到基督教信仰
五、牧師如何傳佈基督教信仰
六、結論

一、前言

臺灣原住民族的信仰自近代早期以來，就不斷地面臨基督宗教（Christianity）如浪潮般一波又一波的衝擊，持續牽動著本土信仰與新宗教之間進退消長的形勢變化。17 世紀，基督新教荷蘭改革宗教會（The Dutch Reformed Church）在荷蘭東印度公司（以下稱「公司」）時稱福爾摩莎的島嶼臺灣開教成功，西南部平原鄰近公司據點熱蘭遮城（今臺南安平）的西拉雅人集體改宗事蹟成為歐洲廣為人知的海外宣教典範。反觀中部平原虎尾壠、二林地區，教會也派遣牧師前往傳教；10 年後，卻成為卸任長官費爾堡（Nicolaes Verburch, 1649-1653 在臺，以下同）指摘教會傳教區域過於廣大，以致成效不彰，未有一名原住民足以領受洗禮的例證。[1]

在政教雙方爆發衝突的煙硝之中，無論洗禮施行的實情為何，都值得探討教會在當地的傳教活動。幸運的是，虎尾壠語料在 19 世紀荷屬東印度首府巴達維亞（今印尼雅加達）先後被發現並獲得出版，計有牧師 Gilbertus Happart（1649-1653）署名的《虎尾壠語詞典》（以下稱《詞典》），以及 Jacobus Vertrecht 牧師（1647-1651）撰寫、彙集學校用教義教材與教堂佈道用講章的文本總集（以下稱《教義與講章》），展現出牧師為促使改宗與「虎尾壠信仰世界」進行的深度信仰

1 〈費爾堡長官報告〉完成於 1654 年 3 月，見韓家寶、歐陽泰、鄭維中編譯，《費爾堡長官報告與東印度對談》（臺北：南天書局有限公司，2022），頁 74-75、124、179。

交流。[2]

《教義與講章》適用的地域空間為虎尾壠語（含二林方言）行使的地區，1650年代前期，大致包括虎尾壠、二林兩個教區，前者計有虎尾壠、猫兒干、東螺、西螺與他里霧；後者為二林、大突、阿東與馬芝遴等村落。[3] 虎尾壠語料主要採編自牧師在該地區的首要駐在地 Ternern，荷蘭文獻習稱之為虎尾壠（Vavorolangh /Favorlangh）。本文將追溯基督宗教衝擊臺灣原住民族信仰的第一波——荷蘭時代，探討荷蘭改革宗教會於 1644-1654 年向虎尾壠信仰世界進行傳教的事工與內涵，並以虎尾壠人為考察的對象。

虎尾壠人與基督教的歷史性遭逢始自 1635 年底，牧師 Robertus Junius（1629-1643）得知其為麻豆人的敵人；翌年 2 月，據稱虎尾壠人主動向公司求和；1637-1642 年，公司對虎尾壠人發動 4 次懲罰性征伐，隨後虎尾壠與鄰近村社的代表出席 1644 年 3 月首度舉行的地方會議，加入以公司為核心的聯盟；同年 12 月，Simon van Breen（1643-1649）牧師前往虎尾壠地區開始宣教。[4] 1647 年 8 月，熱

---

2 《虎尾壠語詞典》，荷文版：Gilbertus Happart, "Woord-boek der Favorlangsche Taal, waarin het Favorlangs voor, het Duits achter gestalt is. Door Gilbertus Happart," *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (Batavia) 18 (April 1842), pp. 31-430; Jacobus Vertrecht, *Leerstukken en Preeken in de Favorlangsche Taal* (*Eiland Formosa*) vervaardigd door Jac. Vertrecht. Afgedrukt naar een handschrift uit de zeventiende eeuw, tobehoorende aan het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen (Batavia: Landsdrukkerij, 1888), 以下簡稱 *Leerstukken en Preeken in de Favorlangsche Taal* (*Eiland Formosa*), 中譯書名採用《教義與講章》，出自查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2011），頁 11。

3 根據 1652 年 11 月 Gilbertus Happart 牧師前往巴達維亞時所帶去的教會牧職人力需求意見書，參見查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 70、72、101；關於二林地區與教區，參見康培德，〈二林地區：十七世紀荷蘭東印度公司對彰化平原與濁水溪沖積扇北半部人群的地域區劃〉，《白沙歷史地理學報》（彰化）15（2014 年 12 月），頁 21-45。

4 Leonard Blussé, Natalie Everts, and Evelien Frech, eds., *The Formosan Encounter -- Notes on Formosa's Aboriginal Society: A Selection of Documents from Dutch Archival Sources*, vol. I: 1623-1635 (Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 1999), 以下簡稱 *Formosan Encounter* I, p. 301; Leonard Blussé and Natalie Everts, eds., *The Formosan Encounter -- Notes on Formosa's Aboriginal Society: A Selection of Documents from Dutch Archival Sources*, vol. II: 1636-1645 (Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 2000), pp. 20, 329, 498-501; Leonard Blussé, W.E. Milde, and Yung-ho Ts'ao, eds., *De Dagregisters van het Kasteel Zeelandia, Taiwan*, 以下簡稱 *Dagregisters Zeelandia*, Deel II: 1641-1648 (Den Haag: Instituut voor Nederlanderse Geschiedenis, 1995), E fos. 281v-286v; 江樹生譯註，《熱蘭遮城日誌》（臺南：臺南市政府文化局、國立臺灣歷史博物館，2024 年再版），第 4 冊：1644-1645，頁 9；WM. Campbell, ed., *Formosa under the Dutch: Described from Contemporary Sources with Explanatory Notes and a Bibliography of the Island* (Taipei: SMC Publishing Inc., 1992[1903]), 以下簡稱 *Formosa under the Dutch*, pp. 203, 205; Hsin-hui Chiu, *The Colonial 'Civilizing Process' in Dutch Formosa*,

蘭遮城教堂 Johannes Happart 牧師辭世，Van Breen 牧師改為留駐城中，由 Vertrecht 牧師承接虎尾壠地區，1648 年他開始向年輕人教授荷蘭語；1649 年，Gilbertus Happart 牧師派赴虎尾壠，不久轉往二林，1651 年秋兼管 Vertrecht 牧師離去後的虎尾壠地區，期間返回巴達維亞數月，1653 年抵臺，不足半年，旋於 8 月病逝；牧師們雖致力於翻譯與編纂教義教材，但公司最終並沒有印刷虎尾壠語教材給當地人使用。[5] 相較於西拉雅語（新港語）馬太、約翰福音書的編成並以手抄本分送各家戶，虎尾壠語的聖經闕如。[6]

筆者在 2023 年發表的論文中發現，《詞典》佔 9 成以上篇幅的主體〈詞典〉極有可能出自首任牧師 Simon van Breen，臺灣小會（The Tayouan Consistory）成員遲至 1648 年曾目睹一部他編寫的詞典，份量足以證明其勤奮不懈，卻向來被認為已經佚失，也許正隱身在現存由 Gilbertus Happart 牧師署名的手稿之中。值得注意的是，手稿見證者 W.R. van Hoëvel 與麥都思（W.H. Medhurst）皆指出《詞典》分成〈詞典〉與〈名詞輯錄〉，兩者筆跡不同，還有不少後繼者添加的各種各樣、不同筆跡的註記，《詞典》可謂是荷蘭改革宗教會牧師，由奠基者、承接者與後繼者持續對虎尾壠語進行採錄、蒐集，乃至學習與應用的總體成果。[7]

在重新正視 Van Breen 牧師編纂《詞典》的開創性業績後，Van Breen 與 Vertrecht 兩位前、後任牧師在虎尾壠地區的傳教事工就取得了一個時間與成果的連續性，使我們得以掌握從牧師目擊虎尾壠在地信仰與慣習，再到建立教堂與學校，透過講道與教學，積極引介對虎尾壠人來說全新且異己的基督教信仰與實踐的大致脈絡，進一步解析虎尾壠信仰世界面對基督教帶來衝擊的歷史境遇。

1624-1662 (Leiden; Boston: Brill, 2008), pp. 67-71, 93; 查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 98-99；關於 Van Breen 牧師在臺期間為 1643-1649 年，詳見 *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie* [一般政務報告] Cornelis van der Lijn, François Caron, Carel Reniers, Gerard Demmer en Arent Barendsz., Batavia 31 december 1649. VOC 1171A, fol. 90r，中譯文見程紹剛譯註，《荷蘭人在福爾摩莎》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2000），頁 315-316。

5 邱馨慧，〈再現失落的虎尾壠：兼論語彙的歷史學研究〉，《臺灣史研究》（臺北）30: 2（2023 年 6 月），頁 17-18、22；查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 154、161。

6 陳炳宏，《臺南 SIRAYA 語馬太福音註解（2021 年最新版）》（臺北：陳炳宏，2021），頁 9。

7 邱馨慧，〈再現失落的虎尾壠：兼論語彙的歷史學研究〉，頁 10、13、15、17-19、22。

二、語彙的歷史學研究

關於虎尾壠信仰與基督教傳教議題的研究皆以虎尾壠語料為基礎，就現今的成果看來，大致可分為語料譯註與研究論著。本節將先探討後者，前者則留至第三節再予以詳述。

研究論著可分為民族誌取向的信仰文化建構，以及傳教史取向的教義教材分析。民族誌取向研究向來關注《詞典》、《教義與講章》中涉及虎尾壠人信仰與祭儀的部分。吳國聖指出Favorlang人（虎尾壠人）重視鳥占，最害怕有善、惡之分（善靈、惡靈）的超自然力量chaibos/haibos，荷蘭人從基督宗教觀點出發，視之為「魔鬼」；女性的神職人員稱為*maarien*，荷蘭檔案則以西拉雅語Innif/Inib/Inip泛稱臺灣原住民族的女性異教祭師。[8]

林昌華認為華武壟人（虎尾壠人）並非行祖靈崇拜，而是信仰創造者Haibos（海伯）；女祭師稱為*ma-arien*或是*ma-aries*（男、女祭師），且基督教的神學觀念也有華武壟語（虎尾壠語）的說法，如審判日為*atea zij sja o chachalt o tapos o cho*、拯救為*mabo*、教導上帝的話為*Attite o Deos ipattil*等；他也說明海伯會模仿亞當鳥Adam的叫聲來欺騙人，當地人會根據所遇到事情的好壞來說好海伯或是壞海伯，Vertrecht牧師的文本〈荷蘭人與華武壟人的對話〉實際上是要說服華武壟人，世界是上帝創造的，不是海伯。[9]

陳炳宏則是將信仰、女祭師與占卜等列為古雲林地區平埔文化的表現，提及Haibos為一位天、地、海與人類的創造者，是真神，可使阿丹鳥唱歌並預言，但Favorlang人畏懼Haibos的憤怒。[10]

從以上簡略的討論可以看出研究者掌握到虎尾壠人有自己信仰的對象，但對其靈質與能力卻有認識上的差異，例如是否為祖靈？神祇？還是鬼靈？是否涉及

---

8 吳國聖，〈十七世紀臺灣 Favorlang 人研究〉（臺北：國立政治大學民族學系碩士論文，2009），頁 114-115；‘/’一則用來隔開同義卻拼寫不同的詞彙，二則表示「或」，如神/靈，以下同。

9 林昌華，〈追尋華武壟：以荷蘭文獻重構華武壟（Favorlang）民族誌〉，《臺灣教育史研究會通訊》（臺北）63（2009 年 11 月），下載日期：2011 年 1 月 22 日，網址：http://www.laijohn.com/PCD-F/research/Lim,Choa.htm；林昌華，〈阿立、塔瑪吉山哈與海伯：宣教文獻所見臺灣本土宗教與荷蘭改革宗教會的接觸〉，《臺灣風物》（臺北）53: 2（2003 年 6 月），頁 15-61。

10 陳炳宏，《古雲林地區文史探查》（臺北：陳炳宏，2011），頁 19-20。

創造天地？是單一的靈體？還是複數意涵的集合名詞？特別是牧師為了達到傳教的目的，更有可能使虎尾壠人信仰的對象有別於當地原本的認知。

傳教史取向的教義教材分析，則是以《教義與講章》為主要材料，就教會對原住民族的教化事業、傳教理念，探討牧師編寫的族語教義教材。查忻分別針對 Junius 牧師為西拉雅人、Vertrecht 牧師為虎尾壠人編纂的教義教材進行說明與比較，並著力討論三種虎尾壠語的教理問答：「主禱文問答」、「《使徒信經》問答」與「領受基督教洗禮前簡短的教導」，包括內容編排、問答選擇，並解析基督教詞彙的虎尾壠語翻譯，如「主」（Ma-achachimit）、「聖靈」（Auchar o Deos o ma-achimit）等。[11]

林昌華另以基督教處境化（Christian Contextualization）的概念觸及基督宗教在亞洲、荷蘭改革宗教會在東印度（The East Indies）的傳教活動，並聚焦於福爾摩沙教會的建立，以教會向西拉雅人宣教為中心，呈現基督教情境化傳教的要旨；虎尾壠方面則論及《詞典》與〈荷蘭人與華武壟人的對話〉，並以後者作為 Vertrecht 牧師情境化傳教的範例。[12]

本文採用「語彙的歷史學研究」取向，試圖充分發掘虎尾壠語料對荷蘭時代臺灣史研究的學術價值，結合信仰文化建構與教義教材分析進行整合性的研究。《詞典》與《教義與講章》向來是更受到語言學者重視的虎尾壠「語料」，前者為語彙的總集，後者則是語彙構成的文本，分別代表虎尾壠語料的兩種類型。由於虎尾壠人現今僅存在於公司與教會的檔案文獻中，已然成為消逝的歷史人群；虎尾壠「語料」不再只是語料，更是探索虎尾壠人群、社會、文化與信仰等的唯一憑藉，成為歷史學者再現失落的虎尾壠必須積極運用的「語彙史料」。筆者力求掌握語彙作為史料的特殊性質——藉由他者篩選、零散卻數量甚為可觀的語彙，其本身即是承載當時社會、文化意義的符號單元，可以在歷時性觀照下予以

---

11 查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 154-167；查忻，〈十七世紀荷蘭改革宗教會在臺灣與巴達維亞的宗教教育：教義教材的比較分析〉，《輔仁歷史學報》（新北）35（2015 年 9 月），頁 105-151；查忻，〈1640 年代後期西拉雅語及虎尾壠語教理問答的比較〉，《季風亞洲研究》（新竹）1: 1（2015 年 10 月），頁 69-96。

12 Changhua Lin, “Christian Contextualization in Formosa: A Remarkable Episode (1624-1662) of Reformed Mission History,” (Ph.D. dissertation, Vrije Universiteit, 2014), pp. 131-135;〈荷蘭人與華武壟人的對話〉中譯採自同氏著，〈追尋華武壟：以荷蘭文獻重構華武壟（Favorlang）民族誌〉，見註 9。

脈絡化，並加以理解其內涵的載體；語彙同時也將語音記錄了下來，透過虎尾壠語彙史料，我們得以重新進入荷蘭牧師們感受到的聲音與意義的世界，再次親近作為發音主體的虎尾壠人。[13]

在此思考下，《教義與講章》無疑是牧師與虎尾壠人進行信仰接觸與交流的產物，成為我們探索 17 世紀中期前後，虎尾壠信仰世界面對荷蘭改革宗教會帶來衝擊的基礎史料。雖然虎尾壠語彙史料無可避免地具有他者論述的本質，特別是關於信仰層面，更無法宣稱研究成果等同於「真實」的虎尾壠信仰世界；然而，即便處在他者的視域下，追求盡可能地「趨近」在地主體性的詮釋觀點仍是值得嘗試，也必須加以實踐的研究取徑。[14]

筆者除考察虎尾壠人與公司、教會互動中展現的能動性外，也將參照臺灣當今原住民族涉及神／靈觀、人與神／靈關係的信仰文化與祭儀慣習，藉以洞察臺灣南島信仰文化的核心內涵在虎尾壠本土信仰的體現。本文分成兩部分：一、首先說明作為「語彙史料」的《教義與講章》；二、探討虎尾壠信仰世界的變遷，由牧師筆下虎尾壠原有的信仰，再到牧師以虎尾壠語翻譯、引介與傳佈基督教信仰的教義教材與講章，從中理解虎尾壠人到底要學習與熟悉什麼樣的基督教信仰與儀式？筆者試著從虎尾壠人的實踐中思索改宗的在地意涵。

三、《教義與講章》

（一）手稿的發現與考訂

1856 年 Elisa Netscher（1825-1880）在巴達維亞福音派教會（Kerkeraad der Evangelische Gemeente te Batavia）檔案中，發現以荷蘭文和虎尾壠語書面文字（以下稱為荷文、虎尾壠文）撰寫的基督教教義有關文本，後由該教會提供給巴達維亞藝術與科學協會（Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen，以下稱為「協會」）作為收藏。[15]

13　邱馨慧，〈再現失落的虎尾壠：兼論語彙的歷史學研究〉，頁 42。

14　邱馨慧，〈再現失落的虎尾壠：兼論語彙的歷史學研究〉，頁 24、41。

15　E. Netscher, “Favorlangsche leerredenen enz. (Favorlang teaching etc),”（〈虎尾壠語講章等〉，以下以

Netscher 為荷蘭鹿特丹人，受殖民地文官訓練，1842 年來到巴達維亞，1848 年進入荷屬東印度政府總秘書處工作，因精通馬來語，多次受命參與外交政治事務，1860 年官至秘書；1861-1870 年派駐 Riouw/Riau，表現深受肯定，獲頒 Virtus Nobilitat（荷蘭獅子勳章），1870-1878 年被任命為蘇門答臘西岸總督，1878 年擔任荷屬東印度議會議員，1880 年於任內逝世於巴達維亞，得年 55 歲。[16]

Netscher 於 1852 年加入協會並受推薦成為機關誌《印度語言學、地理學與民族學雜誌》（*Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*，以下稱《協會雜誌》）創刊號編輯委員；1855 年起，代表編輯部參加理事會議，成為協會核心人物，同時參與創建協會的博物館；前往派駐地時，已在協會擔任過編輯、理事會成員、秘書和博物館館長；1862 年成為榮譽會員。[17]

Netscher 投入於《協會雜誌》編輯與撰文工作，本人更負責刊登最新訊息的欄目〈消息〉（Berigten）。[18] 發現手稿的報導即刊登在 1857 年《協會雜誌》第 6 卷〈消息〉以〈虎尾壠語講章等〉（“Favorlangsche leerredenen enz.”）為名的短文中。[19] Netscher 說明自己最近發現一捆手稿，以非常清晰的字跡寫成，保存狀態相當良好，在荷文旁邊附有虎尾壠譯文，總標題（het algemeen opschrift）為 Leerstukken ten gebruikke der schoolen van ’t favorlangs district（虎尾壠地區學校用教義）；隨即列出文本的荷文名稱及其頁數（見附表），並說明後面 5 篇僅有虎尾壠文，最後一篇署名 Jac. Vertrecht。[20] Netscher 在 François Valentijn《新舊東印度誌》中找到署名者為牧師 Jacobus Vertrecht，但沒有發現任何關於手稿的訊息。

中文篇名行文) *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* (*Journal of Indies Language, Land and Ethnology*) (Batavia) Deel VI=Nieuwe Serie Deel III. (1857), p. 103.

16 關於 Elisa/Eliza Netscher，參見 Hans Groot, *Van Batavia naar Weltevreden: Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 1778-1867* (Leiden: Brill, 2009), 以下簡稱 *Van Batavia naar Weltevreden*, p. 396；「Elisa Netscher」，下載日期：2024 年 1 月 20 日，網址：https://id.wikipedia.org/wiki/Elisa_Netscher；另可參考網站「Biography: portal of the nederlands」，下載日期：2024 年 1 月 20 日，網址：http://www.biografischportaal.nl/en/persoon/92207388。

17 *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*《印度語言學、地理學與民族學雜誌》，1853-1957 年出刊，此處的「印度」為荷屬東印度；*Van Batavia naar Weltevreden*, pp. 3, 291-292, 397-398, 467.

18 *Van Batavia naar Weltevreden*, p. 427; Netscher 撰文多署名為 E. Netscher 或是 E.N.。

19 《新舊東印度誌》deel IV, tweede stuk；E. Netscher，〈虎尾壠語講章等〉，頁104-106。

20 E. Netscher，〈虎尾壠語講章等〉，頁 103-106。Netscher 將〈使徒信經問答〉(Vragen Over Het Christelikke Geloove）算在〈主禱文問答〉（Chachod o Ai-ach’o Christan）中，致使遺漏一篇，僅列出 18 篇文本。

106

Ai-ach'o Ma-achá́chimit ja torro ta Jesus Chistus.	't Gebed onzes heeren Jesu Christi.
Namoa Tamau tamasea paija de boesum,	Onze vader die in de hemelen zijd,
Jpádassa joa naan.	Laat geprezen werden uwen naam.
Jpásaija joa chachimit o ai.	Laat uwe heerschappie toekomen.
Ipá-i-jorr'o oa airab maibas de boesum, masini de ta Channumma.	Laat uwen wille achtervolgt werden, gelijk in den hemel, alsoo op der aarden ook.
Epé-e namono piadai torro uppo ma-atsikap.	Geeft ons heden ons genoegssaam brood.
So-o abó-e namo tataap o kakossi namoa, maibas channumma namo mabo tamasea parapies i namo.	Ende vergeeft ons onse overtredingen, gelijk wij ook vergeven die ons quaad doen.
Hai pásabas i namo, so-o barras'i namo innai rapies ai.	Laat ons niet versocht werden, ende verlost ons van den boosen.
Inau joa micho chachimit o ai, so-o barr'o ai, so-o adas ai, taulaulan, Amen.	Want u is de heerschappie, ende de kracht, ende de lof, altijd en altoos, Amen.

E. N.

圖 1　Netscher 轉寫第一個文本〈主禱文〉（左為虎尾壠文，右為荷文）

資料來源：E. Netscher, “Favorlangsche leerredenen enz. (Favorlang teaching etc)”, p. 106, 詳見註 15.

這批手稿目前典藏在印度尼西亞國家圖書館（Perpustakaan Nasional Republik Indonesia）。搜尋該館網站可在手稿收藏中找到，標題為“Leesstukken tergebruiken der schoolen”，館方註記如下：大小為 33.3 x 22 公分，共 221 頁，每頁 25 行；塔佛朗地區（Tavorlang）〔按：Favorlang〕學校使用的閱讀材料；手稿狀況不佳，稿紙呈褐色，受到酸性侵蝕而脆化，並有蟲蛀造成的孔洞；手稿為歐洲紙，以黑

色墨水寫成，現已褪成深棕色，但文字仍清晰可辨；紙板裝訂，以淺藍色大理石紋紙為封面。[21] 由此可知，手稿目前已經成冊，至於裝幀時機，或與出版有關。

（二）出版與版本

Netscher 利用《新舊東印度誌》找到 Vertrecht 牧師來到臺灣的紀錄後，推測虎尾壠語可能是福爾摩莎的一種方言，並指出該文獻的重要性：

> 這部作品之所以非常重要，因為它是罕見的用福爾摩莎語撰寫的文獻之一，由於歐洲國家與福爾摩莎的關係完全中斷，這種語言幾乎徹底被遺忘。因此，我們非常希望這份手稿能夠儘快印刷出版。[22]

然而，從發現到出版卻超過了 30 年，直到 1888 年才由協會以專書形式出版（以下稱「協會版」）。協會版書名為 *Leerstukken en Preeken in de Favorlangsche Taal* (*Eiland Formosa*)（虎尾壠語[福爾摩莎島]教義與講章），署名的 Jac. Vertrecht 為作者，並有「根據巴達維亞藝術與科學協會所藏 17 世紀手稿印刷」字樣。[23] 1896 年，甘為霖牧師（Rev. WM. Campbell）出版英譯合輯版（以下稱「甘為霖版」），以 *The Articles of Christian Instruction in the Favorlang Dialect of Formosa* （福爾摩莎虎尾壠方言的基督教教義）為名，作為甘為霖版第 I 部分簡稱〈基督教教導〉（Christian Instruction）的內容。[24]

協會版得以出版的因緣披露在甘為霖版的前言中：「以下的〈基督教教導〉來自保存在巴達維亞藝術與科學協會檔案中的一份老舊手稿。由於《早期荷蘭海外宣教檔案》深受敬重的編輯 J. A. Grothe 先生提出申請，協會理事們惠允抄寫該

---

21 手稿（No. Barcode: 0709127589，No. Panggil: VT.35）典藏在該館 Perpustakaan Merdeka Selatan (Lantai 9-Merdeka Selatan)，可供現場閱覽，Online Public Access Catalog (Perpustakaan Nasional RI)，下載日期：2024 年 1 月 25 日，網址：https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=628715；典藏訊息見於 Chung-pui Tai, "Taiwan Plains Austronesian Latin Scripts and Documents from the 17th to the 19th Century: A Bibliographical Survey," *Journal of Chinese Writing Systems* (California) 7: 4 (Dec. 2023), pp. 236-237.

22 E. Netscher，〈虎尾壠語講章等〉，頁 104。〔按：引文由筆者中譯，以下皆同〕。

23 協會版：*Leerstukken en Preeken in de Favorlangsche Taal* (*Eiland Formosa*)，封面與書名頁。

24 甘為霖版：WM. Campbell, ed., *The Articles of Christian Instruction in Favorlang-Formosan Dutch and English from Vertrecht's Manuscript of 1650 with Psalmanazar's Dialogue between a Japanese and a Formosan and Happart's Favorlang Vocabulary* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & CO. LTD, 1896).

手稿，J. Brandes 博士在整理與校勘中出力甚大。」[25] 語言學者淺井惠倫就以 J. Brandes 為該版的編者。[26] 值得注意的是，協會版與甘為霖版皆依據此抄本。印度尼西亞國家圖書館典藏另一份手稿，應該就是這份抄本，標題為“Leestukken Tergebruiken der Schoolen”，附有館方浮水印的 PDF 檔可供下載（見圖 2）。[27] 從此檔案可以觀察到抄本為紙板裝訂的精裝書冊，綠色系大理石紋紙封面，對開本，保存狀況良好。[28] 經筆者比對抄本與協會版，發現兩者體例相當一致。

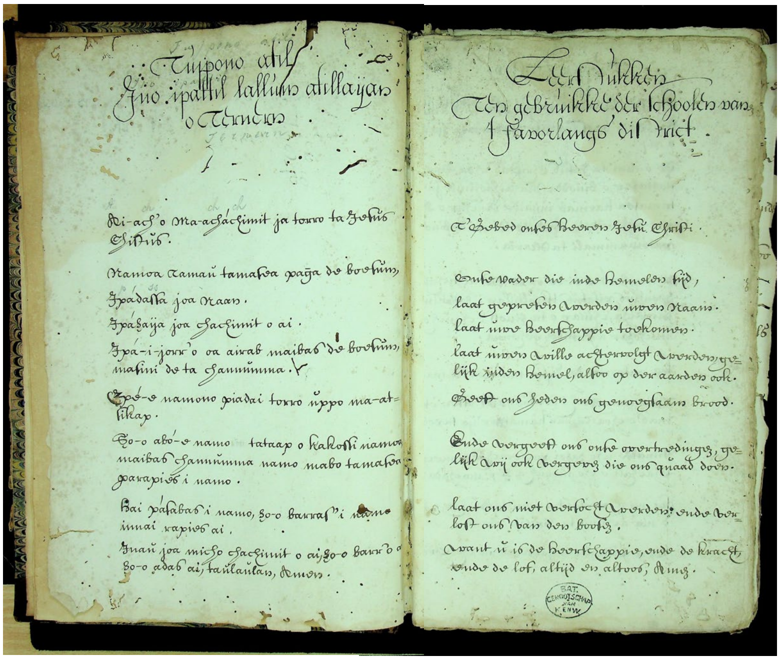


圖 2　抄本的〈主禱文〉：虎尾壠文（左）、荷文（右）[可參照圖 1]

資料來源：Online Public Access Catalog (Perpustakaan Nasional RI)，詳見註 27：筆者將兩頁併合。

[25] 甘為霖版，p. xiv; Jacob Anne Grothe, ed., *Archief voor de Geschiedenis der Oude Hollandsche Zending*（《舊荷蘭海外宣教檔案》）vol. 3-4 出版於 1886-1887 年，為臺灣傳教史料。

[26] 淺井惠倫，〈和蘭（オランダ）與蕃語資料〉（1938），中譯文收於黃秀敏譯、李壬癸編審，《臺灣南島語言研究論文日文中譯彙編》（臺東：國立臺灣史前文化博物館籌備處，1993），頁 6。

[27] 抄本（No. Barcode: 00001928732，No. Panggil: VT.35）典藏在該館 Perpustakaan Merdeka Selatan (Lantai 9-Merdeka Selatan)，可供現場閱覽，Online Public Access Catalog (Perpustakaan Nasional RI)，下載日期：2024 年 1 月 25 日，網址：https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=94647。PDF 檔先掃描單數頁（荷文），再來掃描對頁的雙數頁（虎尾壠文），連同單語文本也是如此，故閱讀時須從右頁再到左頁，方不至於前後順序錯亂。

[28] 抄本 PDF 檔可見裝訂錯誤、缺頁（未掃描到）、重複掃描、倒置、修補時蓋住字跡，頁緣字跡被磨掉等問題。

協會版付梓 8 年後，甘為霖版才問世，但兩版約莫同一時期開始作業。甘為霖在前言中說明抄本完成後經過仔細審校，以消除手稿因未編頁碼而產生的錯亂，可見手稿在當時尚未裝幀。[29] 至於成稿年代，協會版僅註記「17 世紀」，甘為霖版另根據〈使徒信經問答〉第 35 組關於基督生年的問答，在書名上標明為 1650 年。[30] 甘為霖版最重要的貢獻在於加上英譯文，甘為霖指出這要歸功於烏特勒支人士 H. J. Millard 先生的學術譯筆，提升本版的價值；同時，甘為霖版以哥德體字母為荷文排版，略去邊注（Marginalia），也為句子分組並編號方便檢索，還刻意將荷文改列左側，虎尾壠文列在右側，又添加與下一頁的連結詞彙，使外觀看起來近似於 1661 年 Daniël Gravius 牧師出版的荷文——西拉雅文《聖馬太福音》（Gospel of St. Matthew），似乎更在彰顯兩者堪稱為基督教臺灣原住民族語文獻的雙璧（圖 3）。[31]

（三）轉寫

轉寫（transcription）是運用手稿文獻的第一步，必須先將個人性十足的手寫筆法抄寫成容易辨識的字體。《詞典》的出版進行過這樣的程序，即使麥都思在編輯英譯版時做過兩次審校，仍因轉寫原則不同而與荷文版的拼寫不一致。Netscher也指出《詞典》後來被修正的誤讀之處，或許是對老式筆法的閱讀經驗不足所致。[32] 《教義與講章》同樣也出現此類錯誤，協會版與甘為霖版都可見字母排版的疏失，如抄本荷文總標題中的‘gebruikke’一詞（圖2），協會版為‘gebrnikke’，甘為霖版作‘GEBRNIKKE’（圖3，右頁左側），皆是錯將u當成n。[33]

---

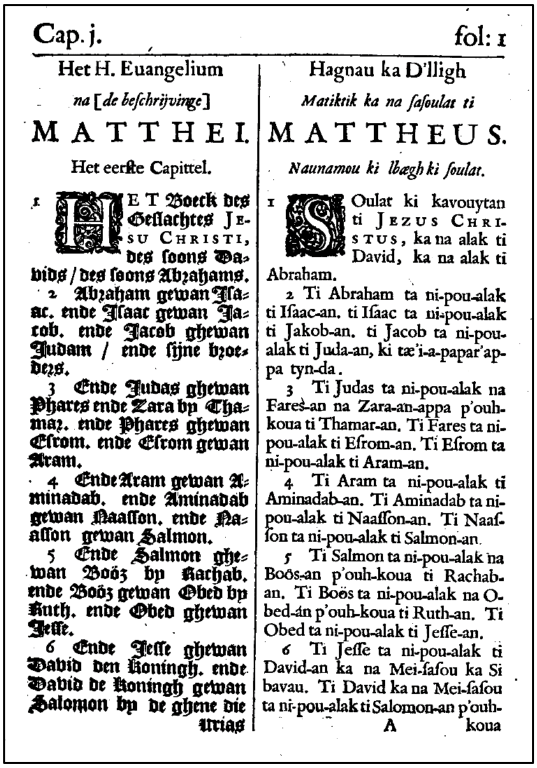
29 甘為霖版，頁 xiv。協會版與甘為霖版都有相同的缺漏，可藉抄本補上。

30 “35. When (was Christ born)? About sixteen hundred and fifty years ago.” 甘為霖版，頁 49。筆者一度誤判甘牧師的定年，邱馨慧，〈再現失落的虎尾壠：兼論語彙的歷史學研究〉，頁 13。

31 甘為霖版，頁xiv ; Daniël Gravius, ed., *Het Heylige Euangelium Matthei en Johannis. Ofte Hagnau ka D’llig Matiktik, Ka na sasoulat ti Mattheus, ti Johannes appa. Overgeset inde Formosaansche tale, voor de Inwooders van Soulang, Mattau, Sinckan, Bacloan, Tavokan, en Tevorang* (*The Holy Gospels of Matthew and John, or the True Good News of the Books of Matthew and John. Translated into the Formosan language, for the People of Soulang, Mattau, Sinkan, Bakloan, Tavakan, and Tevorang*) (Amsterdam: Michiel Hartogh, 1661)；關於哥德體（black letter），現存唯一已知古騰堡印刷的四十二行聖經，即用該字體，詳見網址：https://www.britannica.com/topic/black-letter，下載日期：2024年1月23日；無邊注亦見於淺井惠倫，〈和蘭（オランダ）與蕃語資料〉，頁8。

32 E. Netscher，〈虎尾壠語講章等〉，頁 105。

33 協會版，頁 1；甘為霖版，頁 1；關於手寫字體 u 與 n 的判讀往往是看字母上方有無一筆直線‘|’或‘˘’，有為 u，無為 n。



Cap. j. fol: 1

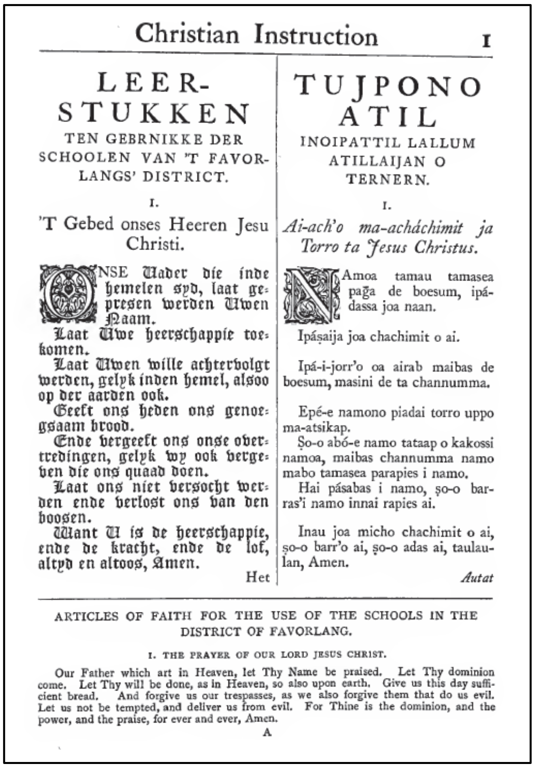
Het H. Euangelium
na [de beschrijvinge]
MATTHEI.
Het eerste Capittel.

1 HET Boeck des Geslachtes JESU CHRISTI, des soons Davids / des soons Abrahams.
2 Abraham gewan Isaac. ende Isaac gewan Jacob. ende Jacob ghewan Judam / ende sijne broeders.
3 Ende Judas ghewan Phares ende Zara by Thamar. ende Phares ghewan Esrom. ende Esrom gewan Aram.
4 Ende Aram gewan Aminadab. ende Aminadab gewan Naasson. ende Naasson gewan Salmon.
5 Ende Salmon ghewan Boöz by Rachab. ende Boöz gewan Obed by Ruth. ende Obed ghewan Jesse.
6 Ende Jesse ghewan David den Koningh. ende David de Koningh gewan Salomon by de ghene die Urias

Hagnau ka D'lligh
Matiktik ka na sasoulat ti
MATTHEUS.
Naunamou ki lbægh ki soulat.

1 SOulat ki kavouytan ti JEZUS CHRISTUS, ka na alak ti David, ka na alak ti Abraham.
2 Ti Abraham ta ni-pou-alak ti Isaac-an. ti Isaac ta ni-pou-alak ti Jakob-an. ti Jacob ta ni-pou-alak ti Juda-an, ki tæ'i-a-papar'appa tyn-da.
3 Ti Judas ta ni-pou-alak na Fares-an na Zara-an-appa p'ouh-koua ti Thamar-an. Ti Fares ta ni-pou-alak ti Esrom-an. Ti Esrom ta ni-pou-alak ti Aram-an.
4 Ti Aram ta ni-pou-alak ti Aminadab-an. Ti Aminadab ta ni-pou-alak ti Naasson-an. Ti Naasson ta ni-pou-alak ti Salmon-an.
5 Ti Salmon ta ni-pou-alak na Boös-an p'ouh-koua ti Rachab-an. Ti Boös ta ni-pou-alak na Obed-án p'ouh-koua ti Ruth-an. Ti Obed ta ni-pou-alak ti Jesse-an.
6 Ti Jesse ta ni-pou-alak ti David-an ka na Mei-sasou ka Si bavau. Ti David ka na Mei-sasou ta ni-pou-alak ti Salomon-an p'ouh-

A koua



Christian Instruction 1

LEER-STUKKEN
TEN GEBRNIKKE DER SCHOOLEN VAN 'T FAVORLANGS' DISTRICT.

I.
'T Gebed onses Heeren Jesu Christi.

ONSE Vader die inde hemelen syd, laat gepresen werden Uwen Naam.
Laat Uwe heerschappie toekomen.
Laat Uwen wille achtervolgt werden, gelyk inden hemel, alsoo op der aarden ook.
Geeft ons heden ons genoegsaam brood.
Ende vergeeft ons onse overtredingen, gelyk wy ook vergeven die ons quaad doen.
Laat ons niet versocht werden ende verlost ons van den boosen.
Want U is de heerschappie, ende de kracht, ende de lof, altyd en altoos, Amen.
Het

TUJPONO ATIL
INOIPATTIL LALLUM ATILLAIJAN O TERNERN.

I.
Ai-ach'o ma-achachimit ja Torro ta Jesus Christus.

NAmoa tamau tamasea paḡa de boesum, ipádassa joa naan.
Ipáṣaija joa chachimit o ai.
Ipá-i-jorr'o oa airab maibas de boesum, masini de ta channumma.
Epé-e namono piadai torro uppo ma-atsikap.
Ṣo-o abó-e namo tataap o kakossi namoa, maibas channumma namo mabo tamasea parapies i namo.
Hai pásabas i namo, ṣo-o barras'i namo innai rapies ai.
Inau joa micho chachimit o ai, ṣo-o barr'o ai, ṣo-o adas ai, taulaulan, Amen.
Autat

ARTICLES OF FAITH FOR THE USE OF THE SCHOOLS IN THE DISTRICT OF FAVORLANG.

I. THE PRAYER OF OUR LORD JESUS CHRIST.

Our Father which art in Heaven, let Thy Name be praised. Let Thy dominion come. Let Thy will be done, as in Heaven, so also upon earth. Give us this day sufficient bread. And forgive us our trespasses, as we also forgive them that do us evil. Let us not be tempted, and deliver us from evil. For Thine is the dominion, and the power, and the praise, for ever and ever, Amen.

A

圖 3　Gravius 版《聖馬太福音》首頁（左）與甘為霖版首頁（右）

資料來源：Daniël Gravius, ed., *Het Heylige Euangelium Matthei en Johannis. Ofte Hagnau ka D'llig Matiktik, Ka na sasoulat ti Mattheus, ti Johannes appa. Overgeset inde Formosaansche tale, voor de Inwooders van Soulang, Mattau, Sinckan, Bacloan, Tavokan, en Tevorang*, p. 1；甘為霖版，頁 1。

（四）發音標記

出版《教義與講章》的排版工序，尚包括處理發音標記——變音符號（diacritics）。虎尾壠語彙史料大多帶有變音符號以清楚標記發音，《詞典》也有，卻沒有記音者的說明，只有Vertrecht牧師留下變音符號的發音方法。協會版與甘為霖版都保留虎尾壠語詞的變音符號，甘為霖版在前言的註腳中抄錄「作者」的特殊用法，中譯如下：

> 在音節上面放一個斜線（ˊ），表示必須發出拉得又長又有強度的聲音；同樣的，在g的上方有一條橫線，因此（ḡ）表示要靠著喉嚨的一側用力發音；

而在s下方有一個逗號（ş）表示要輕快地發音，像是讀作c。[34]

這正是抄本最後一頁署名下方的文字，協會版將之放在第一頁的「註解」（nota/note），並附上編者的註記：「這裡的印刷文字具有上述特性的字母皆為斜體」。[35] 換句話說，協會版以斜體字母來標記上述變音符號與字母的組合。甘為霖版前言直陳所有口音（accents）都是按照原手稿填上，[36] 因此確實以ğ標記，但在s下方以點取代逗號，成為ṣ，也以斜線（ˊ）標記重音，大多位在母音的上方，例如á、é、í、ó、ú。抄本也複製了手稿，在s下方加上簡單的一筆（˷）。三個版本都有在e之上附加兩點（¨）成為ë，且多出現在詞尾，前一音為o。

這些變音符號都是Vertrecht牧師獨有的用法嗎？《詞典》收錄的虎尾壠詞彙也有放在字母上的變音符號，如（ˊ）、（ˉ）、（ˋ）、（^）；《詞典》的荷文版與麥都思版都依照手稿附上變音符號，但甘為霖版全數省略。從荷文版可以觀察到（ˊ）也多在母音上方，如á、é、í、ó、ú，（ˉ）也只用在ḡ；比較特別的是，《詞典》有其獨特的（ˋ）出現在子音，如c的上方，（^）只出現在û，似乎比《教義與講章》辨識出更多的口音。經比較《詞典》與《教義與講章》的同義詞可知，雖然拼音不一者所在多有，如洗禮（baptism）*sasekir i to*/*sasikir i to*；但相同者也不在少數，牧師之間對於虎尾壠語的音韻掌握與拚寫形式仍有一定的傳承。[37]

（五）內容構成

比較協會版書名與手稿總標題可見前者增添了“*Preeken*”（講章）一詞，該是協會版編者認為教堂佈道用講道詞並不是學校用教材。從抄本也能看出在總標題以下是連續的雙語對照教義教材，講章之前則另有一空白頁予以隔開，顯然分成

---

34 甘為霖版，頁 xiv，註腳 1 註明‘the author’s own note’，引用原荷文；李壬癸英譯這段說明文字，見 Paul Li, “Introduction: Notes on Favorlang, an Extinct Formosan Language,” in Naoyoshi Ogawa, *English-Favorlang Vocabulary* (Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2003), p. 5; Paul Jen-kuei Li, “Introduction,” in Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang* (Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica, 2019), p. 9.

35 （ş）下方的逗號在協會版看起來其實像是一個倒置的逗號（˛），見協會版，頁 1。

36 甘為霖版，頁 xiv。

37 洗禮的例子見《詞典》sumkir 詞條與《教義與講章》協會版，頁 80-81；邱馨慧，〈再現失落的虎尾壠：兼論語彙的歷史學研究〉，頁 18。

兩個部分；再則，巴達維亞小會的紀錄載明 1662 年熱蘭遮城荷蘭人教會牧師 Johannes Kruijff 帶回臺灣教會的檔案資料，包括「一些虎尾壠語講章及其它 Jacobus Vertrecht 牧師的手稿」，[38] 可見當時也未歸成一類，同時由於講章具有牧師的署名，這項紀錄證實講章及手稿均為 Vertrecht 牧師的手筆。

關於 Vertrecht 牧師編著的成果，臺灣小會在 1650 年的書信中曾提及「以虎尾壠語翻譯一些短篇基督教基本教義、講章（sermons）與一篇內容在拒斥異教信仰與崇拜的對話」，這些都盡數收入於《教義與講章》，共計 19 篇：[39]

1-3. Ai-ach'o Ma-achàchimit ja torro ta Jesus Christus（主禱文）/ Autat o Christan（使徒信經）/ Tschiet o Á ttillono ta Jehova（十誡）[共3篇基本教義]

4-9. Ai-ach'o Patsjisimma（晨禱）/ Ai-ach'o Marpesa（晚禱）/ Ai-ach'o tinnaam Man（飯前祈禱）/ Ai-ach'o a-i-jor a Man（飯後祈禱）/ Ai-acha katinnaam Atil（課前祈禱）/ Ai-acha a-i-jor a Atil（課後祈禱）[共6篇制式祈禱文]

10. Karri-atite tuppach o Sjam Ternern, so-o ta Holland'azjies（虎尾壠人與荷蘭異鄉客間的對話）[80組對話，簡稱〈對話〉]

11. Atite o Atil o Christan（基督教箴言）[20組]

12. Chachod o Ai-ach'o Christan（主禱文問答）[11個問答]

13. Chachod o Autat o Christan（使徒信經問答）[90個問答，簡稱〈信經問答〉]

14. Ma-apapp'a Atil ino Arácho Christan a Sasikir i to（受洗前的簡短教育）[40個小教理問答，簡稱〈洗禮問答〉]

15-19. Predikatien over Woorden Esai. 56 v. 7, I Timoth. 2 v. 5, Hebreen Capit. 11 v.6, Joh 17 v. 3, Joh. 16 v. 23 [5篇虎尾壠語講章，簡稱講章]

《教義與講章》基本上是依照學校教導學生的順序排列所有教材。根據查忻的研究，當時在臺灣的基督教教育，首先是背誦〈主禱文〉，再依序背誦〈使徒信經〉、〈十誡〉，然後接著背誦制式祈禱文，日常進行晨禱與晚禱、飯前與飯

38　原文出自Jacob Mooij, ed., *Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indië*, deel 2 (Weltevreden: Landsdrukkerij, 1929), p. 631；中譯文轉引自查忻，〈十七世紀荷蘭改革宗教會在臺灣與巴達維亞的宗教教育：教義教材的比較分析〉，頁125。

39　*Formosa under the Dutch*, p. 258; 查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 154；查忻，〈十七世紀荷蘭改革宗教會在臺灣與巴達維亞的宗教教育：教義教材的比較分析〉，頁 125-126。

後祈禱，或再加上崇拜前後、課前與課後的祈禱；學完制式祈禱文後，學生要學習自己祈禱或寫祈禱文，等到學生能夠流利禱告了，才開始背誦教理問答，教理問答的學習依序為〈主禱文問答〉、〈信經問答〉以及〈洗禮問答〉。[40]

（六）譯註

協會版與甘為霖版相繼問世後，學者的譯註工作也隨即展開。小川尚義（1869-1947）在 1900 年發表他以行間註解（interlinear glosses）解讀「Vertrecht 氏的宗教文書」虎尾壠文總標題〈Ternern 學校授課教材〉如下：

Tuipo	no	atil	inoipattil	lallum	atillaijan	o	Ternern
章(八)	ノ(七)	教(六)	教ヘラルベキ(五)	內ニ(四)	學校(三)	ノ(二)	テルネネルン(一)
（piece）	（of）	（lesson）	（to be taught）	（in）	（school）	（of）	（Favorlang）

=Leerstukken ten gebruikke der schoolen van't Favorlangs' District[41]

1901 年，小川發表後續對〈主禱文〉的解讀，也是採用行間註解。首先列出虎尾壠文；接著分成兩項──（譯）翻譯成日文、（注意）說明文法要點；在他未出版的手稿中已經以行間註解完成所有文本大部分的譯註，包括僅有虎尾壠文的講章。[42] 李壬癸繼承小川的業績，不僅請助理將小川手稿打字出來，又得日本南山大學退休教授 Peter Knecht 神父協助以英文意譯講章的全文，於 2003 年完成英譯《教義與講章》國科會研究計畫成果報告。[43]

2009 年，陳炳宏出版兩本著作，獨力完成包括虎尾壠單語文本的註解，成果

---

40 查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 124。

41 日譯文標註由後往前翻譯的順序，見小川尚義，〈「フアボラング」語に就て〉，《言語學雜誌》（東京）1: 10（1900 年 11 月），頁 1106；英譯參考中譯文〈關於費佛朗語（Favorlang）〉，收於黃秀敏譯、李壬癸編審，《臺灣南島語言研究論文日文中譯彙編》，頁 244。

42 小川尚義，〈「フアボラング」語に就て（承前）〉，《言語學雜誌》2: 2（1901 年 4 月），頁 152-157，中譯文〈關於費佛朗語（Favorlang）（承前）〉，收於黃秀敏譯、李壬癸編審，《臺灣南島語言研究論文日文中譯彙編》，頁 254-257；Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. ii, 57.

43 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 57; Paul Jen-kuei Li, "Christian Instruction in Favorlang Translated into English" (Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica [Project report submitted to the National Science Council of Taiwan], 2003)，中文名稱為〈法佛朗語基督教理文本英譯〉，典藏於國家圖書館中文書庫，索書號為 803.996 8467。

獲得肯定。[44] 陳炳宏同樣採用行間註釋，並附上中、英、荷文翻譯，或摘錄聖經相關經文幫助理解，輔以臺灣與太平洋地區南島語進行解說；補全甘為霖版的意譯、改正英文誤譯與荷文誤植，並指出虎尾壠文缺漏之處。

李壬癸在 2019 年出版《教義與講章》文本分析的英文專書 *Text Analysis of Favorlang*（《法佛朗語文本分析》）。導論探討虎尾壠語料、虎尾壠語與巴布薩語的關係、虎尾壠拼寫與語音、歷史音位學、形態學與句法等；[45] 亦採行間註釋為虎尾壠文加上逐詞英譯、文法說明，最後為全句英譯。

比較各家譯註在虎尾壠語的音韻表示方面，小川彙整並於日後出版的 *English-Favorlang Vocabulary*《英文—虎尾壠語彙》，由於根據甘為霖版（含《詞典》與《教義與講章》），故拼寫可見有及無變音符號兩種，並以國際音標（IPA）ʂ（清捲舌擦音 voiceless retroflex fricative）取代甘為霖版的 ṣ。[46] 李壬癸則說明對 Vertrecht 牧師所用變音符號的理解如下：（ˊ）為喉塞音（glottal stop），ḡ 為咽頭音（pharyngeal），ş 為清擦音（voiceless fricative），也以 ʂ 取代 ṣ；陳炳宏認為 ṣ 發音為/z/、ḡ 發音為/g/，g 發音為/h/，礙於出版當時電腦輸出困難，只能去除變音符號。至於標點符號連字符（hyphen‘-’），小川在〈主禱文〉的譯註中略去變音符號，但增加許多字母之間的連字符；李壬癸認為詞彙內含的連字符意義不明，並非現代語言學的「語素邊界」（morpheme boundary），因此常只照其原樣，不做分析；陳炳宏為求註解清楚，另自行增加「連接符」。[47]

綜觀自上世紀初始以來，小川尚義、李壬癸、陳炳宏等前輩學者針對《教義與講章》所有文本，特別是全虎尾壠文的講章，持續進行譯註已近 120 年之久，從一詞、一句開始，辛勤求索虎尾壠語文的聲音與意義，正是如此得來不易的學術積累，讓筆者得以進行本文的研究。

---

44 陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語基督教義問答註解》（臺北：陳炳宏，2009），本版在〈洗禮問答〉中插入〈信經〉與〈十誡〉，見附表；陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》(臺北：陳炳宏，2009）；李壬癸所言，“I often had to follow him”, in Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 57.

45 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. 1-57.

46 此書由小川手稿出版而成，未能得見手稿原來的標記，見 Naoyoshi Ogawa, *English-Favorlang Vocabulary*.

47 小川尚義，〈「フアボラング」語に就て（承前）〉，頁 152-157；Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. 9, 15, 57; 陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 5。

四、從虎尾壠信仰到基督教信仰

（一）《詞典》中的虎尾壠信仰世界

《詞典》收錄不少虎尾壠文化、習俗有關的語詞，如 *dogh*，Van Breen 牧師說明為舉止與習慣，此詞條的 *kadogh*，意為習慣與儀式，「部落的習慣」為 *kadog o assaban*、「往年的習慣」為 *kadog o anibaas*；祭儀執行者不論男、女皆為 *ma-aries*，女祭師也稱 *ma-arien*。[48] '*Marien*'為「異教的習俗或律法」，《詞典》僅此一處出現「異教的」（heidense//heathen）字眼，該是虎尾壠人對於自己信仰與習俗的說法。[49]

牧師指稱的「異教的習俗或律法」，到底是什麼呢？虎尾壠人確有信仰，《詞典》收錄詞條 *pittau*，意為相信，名詞式 *aittaua*，為相信、信仰，信仰者則是 *ma-aittau*；荷文版 *poetautat* 詞條下說明 *poetat* 為堅信，*autautat* 亦為名詞的信仰，*ma-autautat* 則是信仰者、信徒。首先，虎尾壠人相信有靈魂的存在，*sjies*/*tsjes*/*zjes* 為靈魂（de ziele, geest//the soul, spirit）。[50] 不僅如此，他們相信有生命就有靈魂，*pauchar* 詞條下舉出呼吸（*pauchar*）、有氣息（*char*），'*auchar*'也指靈魂（geest//spirit）；*racha*/*raacha* 也是靈魂、鬼魂，或惡作劇的人，似乎認為有的靈魂會對人惡作劇。另收錄 *macharrieb* 一詞用來形容看不見的如風或靈魂等，*ma acharrieb* 則是指可以行使任何不可見力量的人；*lummala* 即是去引誘、鼓動人接近邪惡，也有作祟之意，此詞條下還包括動詞 *palala*（去引誘）與名詞 *lalala*（引誘）、具有誘惑力的事物，或直接就是鬼魂（spook//ghost）。甚至有人可以為達目的，行使厭勝之術，牧師說明 *parried* 為「迷信的利用古老的魔法」；《詞典》也有描述人心處在不安狀態的用詞，如 *tarigi*，意為似乎有什麼事要發生的樣子，*matarrigi* 則是就連躺著或做什麼都有凶兆般不祥（sijde-lijnc sijn//sinister）的感覺。類似於福報或報應的觀念也出現在詞條 *deeg dillij*：

---

48 本文所稱的詞彙意涵皆出自於《詞典》，請參照荷文版、麥都思版（詞條皆大寫字母開頭）、甘為霖版（小寫字母開頭），不一一註明頁碼。查找時可先從依照字母排序的甘為霖版著手較為容易。

49 *Samgean* 出自詞條 *summamgean*；'//'表示不同語文的對譯詞。

50 《詞典》指出 *tsjes* 為 *zjes* 的書寫式。英譯本的 *shies* 可能是荷文版 *sjies* 的誤植。

> 任何錯都要歸正；如果這是我們應得的或是我們造成的；所以人們說：jo a deeg/dillij，這是恰當的，你得到你應有的回報。[51]

詞條 chaibos/haijoos/haibos，Van Breen 牧師說是當地人對「惡魔」（duivel//devil）的稱呼，同時舉出諺語：*geroän haibos a sieg*/*gi-roan haibos a sjies*，表面意思為「半魔化的靈魂」，即瘋狂的（zot, gek//crazy），或是指被 haibos 癲狂心智的人。[52] 在牧師看來，haibos 並非善類，能惑亂人心，直接翻譯成他所理解的惡魔。那麼究竟在虎尾壠語境中有無惡魔？Haibos 該是什麼呢？若參考臺灣原住民族未改宗前的信仰，haibos 或許涉及神靈、祖靈、鬼靈等各類靈體。[53]

虎尾壠人稱有智慧的人為 *ma-a-ba*/*ma-aba*（〈 *maba*），牧師說明 *aba* 為知識、科學，*aba ko taposai* 為無所不知的、全知的；*ma aijaab*（〈 *me-aab*）牧師則解釋為先知（ *ma-ai-aab* ），也用來稱基督教的先知。[54] *Meaab maba*/*meab paba*/*meapattis*/*aijaab-maba* 皆指能事先預知；預言為 *aijaab-patite*，能事先預知就可「預先準備」（*aijaab-meries*）。虎尾壠人利用媒介與神／靈溝通，試圖預先探知未來的命運，如鳥占；占卜鳥或許是繡眼畫眉（*Alcippe morrisonia*）。[55] 《詞典》荷文版詞條 *Adam* 說明它是體型比麻雀還小的長尾雜色鳥，鳴叫聲次數可以判定未來的福禍，如雙數 2、4 則為不幸，單數 1、3、5 則是好運將至，更大的數字意味著有更大的福份在等著；一旦聽到預示不幸的鳴叫聲，人們會即刻中途停下（*dummittin*），不再行進；飛行的方向也能判定吉凶，如 *maranoad* 意指「*Adam* 的叫聲出現在聽到之人的右手邊」。再如夢占，雖然不明虎尾壠人是否施行夢占，但虎尾壠人談論夢也見於《詞典》：夢是 *tarromatta*，做夢可以說 *matarromatto*/*mchach*，做夢的人為 *ma-atarromatta*；*kumasa* 亦為做夢，*kasa* 則是夢，‘*minit o naa kasa*’意為「我夢見……」，人在談夢境時，常起的開頭，或許在頻繁聽到之餘，也就

---

51 《詞典》荷文版，頁 84；英譯見甘為霖版，頁 134。

52 此諺語前者出自荷文版，後者源於英譯版本。

53 例如花蓮 Truku 人改宗前傳統信仰中的 utux，即涵括神、鬼、祖靈，以及靈魂等不同的意象，見邱韻芳，《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》（新北：華藝學術出版，2014），頁 70。

54 ‘〈’，意為 A〈B，即 A 出自詞條 B，請查閱詞條 B。

55 臺灣特有種繡眼畫眉是泰雅族、賽德克族、太魯閣族、布農族、鄒族和邵族的占卜鳥，棲地廣及平原至高海拔山區，李育琴，〈聽取吉凶　鳥占文化的靈鳥：繡眼畫眉〉，「環境資訊中心」，下載日期：2025 年 6 月 10 日，網址：https://e-info.org.tw/node/236611。

被記錄下來了。

虎尾壠信仰世界在本土信仰的主導下，對外來唐人的信仰崇拜也不陌生，《詞典》詞條 *summamgean* 及其下收錄的閩南語借詞 *samgean* 皆為三獻（sam-hiàn），指對神祇的酒食奉獻，預告了日後臺灣民間信仰的形成與對平埔族群信仰造成的下一波衝擊。

（二）虎尾壠人學習基督教教義

虎尾壠信仰世界在基督教到來後，才首次面對被殖民情境下的改宗現實。1644 年 3 月公司在地方會議上公布對不上教堂、不上學懲處鹿皮 1 枚；繳不出來，准以鞭打代替，這樣的罰則也適用於在不久的將來就要上教堂、上學的虎尾壠及其鄰近村社的人們。[56] Van Breen 牧師抵達當地後，能否讓虎尾壠人信任發動征伐的荷蘭人，進而信仰荷蘭人的上帝成為影響宣教成敗的關鍵，首先得讓虎尾壠人明白自己不同於過去帶來殺戮的荷蘭軍士，而是要來向他們傳遞福音的牧師，如《詞典》詞條 *ja* 的例句：

> *Ja madárram jonoe ta Deos o Baûsie*？
> Do you know the God of the Dutch？
> （你知道荷蘭人的上帝嗎？）

這般主動探詢虎尾壠人是否知道上帝的開場白說明 Van Breen 牧師在該地區積極從事面對面宣教的工作；不僅如此，兩年半後，學校已達 6 所，訓練出精通各種祈禱文、〈使徒信經〉、〈十誡〉與短篇教理問答，閱讀與書寫俱佳的學生，深獲教會的推崇，被譽為是全島最有進展的學校，可見他當時已經編就上述教材，現已亡佚。[57]

我們透過《詞典》可以一窺 Van Breen「牧師」（*ma-atite*/*ma-atil*）在時可能

56 *Dagregisters Zeelandia*, II: 1641-1648, E fos.283-283v；江樹生譯註，《熱蘭遮城日誌》，第4冊：1644-1645，頁6。

57 *Formosa under the Dutch*, pp. 203, 241-242；甘為霖版，頁 138；查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 154。

的學校教學現場。[58] 虎尾壠語 *atillaijas* 可以用來指稱同為聽講學習的學校和教堂等場所。在學校裡由老師教授課程（*atil*），學生學習（*pattil*）。教學包括閱讀、背誦與習字，要求學生模仿（*zimichier*）和自己練習（*dummarram*），並須不斷反覆（*mannapida*），例如重覆 10 次說成 *manna-tschiet*。教室裡有書桌（*tatsipokan*），當要讀書（*tummoch o bido*）時，教師指示打開書（*ummilag o bido*）、張開嘴（*zikat o ranied*），大聲讀出聲音來（*tattaa*）；回答（*tummaam*）出答案（*tataam*）來，更是基本的練習。

書寫似乎是比較需要費心的功課，學生在學校認識書寫工具（*babido*），例如筆是帶有羽毛（*chaar*）的鵝毛筆，可稱為 *taz-ipok o bido*，另有畫筆 *taz-ipok*。紙稱為 *barritok*、*badsige*，一張紙和一頁書都可稱為 *challam*；紙通常是捲起來的，捲起來的寫本可稱為 *arron o bido*，*bido* 可指帶有墨跡的紙和書冊。*Pido* 和 *pattas* 為動詞「書寫」，亦說成 *zimipok*，後者也是繪畫。「文字」為 *atite*，很會寫字，可以說 *mauchus o babido*，指能夠順暢地書寫（*mabad*）；但學生也有寫不好的時候，例如將墨漬滴落在紙面上，即是 *momach*，這時老師可給予處罰，在 *ina* 詞條有這樣的例句，直接可用在處罰學生的場合：

> *ina o elli arioon, pattas o bido, ina papagcha jo*.
> because you do not write well, I will flog you.
> （因為你寫不好，我要鞭打你。）

如此看來，學生的學習並不輕鬆，一旦不符合要求，教師可以施以體罰。學校教師良莠不齊，也由來已久，1654年費爾堡長官在施政報告中還將他們比喻為「在玉米田裡撒野」的豬；[59] 學校教師更被指責濫用威權，性格偏狹、易怒甚至酗酒，對當地人拳打腳踢，使他們對荷蘭人越來越反感，就連政務官都擔心會發生暴動。[60]

至於虎尾壠學生的學習，1647 年 Vertrecht 牧師接替 Van Breen 牧師來到虎尾壠地區後，學校仍續用 Van Breen 牧師編寫的教材；1650 年 11 月，Vertrecht 牧

---

58 以下《詞典》中相關學校教育的部分出自邱馨慧，〈從近代初期季風亞洲的荷蘭語學習看臺灣荷蘭時代的殖民地語言現象與遺緒〉，《臺灣史研究》20: 1（2013 年 3 月），頁 19-20。

59 韓家寶、歐陽泰、鄭維中編譯，《費爾堡長官報告與東印度對談》，頁 76。

60 邱馨慧，〈從近代初期季風亞洲的荷蘭語學習看臺灣荷蘭時代的殖民地語言現象與遺緒〉，頁20。

師開始教授年長者，隔年離任時，該教區已在使用他所編寫的教理問答。[61] 虎尾壠學生的學習進程，如前所述，大致依照《教義與講章》文本的排列順序，我們可以嘗試感受一下虎尾壠學生如何在學校教育的安排下循序漸進地學習基督教的信仰內涵。以基本教義教材〈主禱文〉、〈使徒信經〉、〈十誡〉的內容看來，即使句子大多由虎尾壠語彙構成，對於剛開始接觸基督教的初學者來說，要學習的內容卻頗為陌生與深奧，或許僅能先行背誦，再慢慢理解其中的道理。

本文以下對《教義與講章》內容的討論係參照協會版的荷文、李壬癸的英文及陳炳宏中文譯註後的理解，行文參酌陳炳宏的中譯。關於‘Deos//God’，當泛指神明時，稱為神；專指基督教信奉的唯一神時，則稱為「上帝」。[62] 接下來，將著重探討對虎尾壠人來說比較特殊的詞彙，考察牧師運用虎尾壠語表達經文及其內涵的三種方式：

1、直接借用：轉借虎尾壠人日常使用的一般性、性質類似的詞彙成為基督教教義專門用語。例如《詞典》與《教義與講章》都可見的 *boesum* 天空／天堂、*uppo* 土著的粿／麵包、*chachalt* 評理／審判、*kakossi* 犯錯／罪等，說明 Van Breen 牧師已擅長運用此法，Vertrecht 牧師沿襲之。[63] 另外也採用可資類比卻未必能在現有文獻中找到對應的詞彙，如 *chachimit* 統治／國度、*şaşakimotto* 交叉／十字架、*aigarrórro* 集會／教會；又如具有信仰內涵的 *ai-acha* 祈求／祈禱、*gehenna* 地獄等詞彙，令人懷疑是否源於虎尾壠現已不可考的神話或傳說？[64]

2、解釋性詞組：透過多個詞彙的組合來表達直觀的意象，以說明較難理解的概念，尤以〈主禱文〉、〈使徒信經〉的例子不少：[65]

---

61 查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 98-100；查忻，〈1640 年代後期西拉雅語及虎尾壠語教理問答的比較〉，頁 70；Hsin-hui Chiu, *The Colonial 'Civilizing Process' in Dutch Formosa, 1624-1662*, p. 122.

62 筆者註明《教義與講章》文本的名稱，讀者可複查協會版、陳炳宏，以及 Paul Jen-kuei Li（李壬癸）各版的註解；‘God’在聖經翻譯有上帝版與神版，意思相同，參見〈上帝與神〉，「台灣聖經公會」，下載日期：2024 年 7 月 16 日，網址：https://www.bstwn.org/bmag/bmag17/God%20and%20god.htm。

63 《詞典》有關天空的詞條 *dummallmogh* 中出現 *dummalimogh o busum*, the sky is lowering；與詞條 *paroch-i-boch ja boesum*，意指晴空 a clear sky，可見 *boesum* 原本為天空。

64 例如排灣族祭儀經語中「創造者」Naqemati，就是排灣語〈使徒信經〉中創造天地的「主」，參考胡台麗，《排灣文化的詮釋》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011），頁 156。

65 查忻稱為「解釋性的辭彙」，參見〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 157。

天父　*Namoa*　*tamau*　*tamasea*　*pagā*　*de*　*boesum*　〈主禱文〉[66]
our　father　who　exist　LOC　heaven　[我們在天上的父]

復活　*minaşéas*　*a*　*macha*　〈使徒信經〉[67]
rise＜PFV＞　LIG　dead　[從死裡復活了]

Aşéas　*o*　*bo'ai*　〈使徒信經〉
resurrection　OBL　flesh-that　[肉身的復活]

永生　*moŕicho*　*o*　*ma-áchonşar*　〈使徒信經〉
life　OBL　STA-everlasting-real　[永恆的生命]

斜格/oblique/OBL 為格位標記（case markers）之一，具有標示名詞組的語法功能，每個名詞須有一斜格（*o* 或 *no*）作為標示，通常出現在名詞之前；另有標示位置的格位標記，如'i'。[68] 同樣地，Van Breen 牧師也運用此法，以洗禮為例，《詞典》*sumkir* 詞條舉的兩個例子，更點出洗禮儀式的重點：[69]

sasekir　*i*　*to*　*no*　*christan*
pressing down　LOC　water　OBL　Christian　[基督教洗禮]

sumkir　*i*　*to*　*no*　*cho*
to dip　LOC　water　OBL　person　[將人浸入水中]

'Sumkir i to no cho'也出現在〈洗禮問答〉第 27 組，成了 Vertrecht 牧師採行的《詞典》譯法，以表達「施洗」的動作。

3、新構詞彙：運用虎尾壠語構詞法，在詞彙上加綴（affixation）、重疊（reduplication）或名詞化（nominalization），使其意涵更為豐富：[70]

---

66 以下所有例子，虎尾壠詞彙依照協會版的拼寫；文法說明詳見 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*，本例〈主禱文〉「天父」見於頁 64。

67 本例〈使徒信經〉見 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. 66-67；LOC 指涉處所，以下同；縮寫 PFV 表示 perfective，LIG/ligature，具連結功能，STA 表示 stative。

68 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. 26-27, 29-34.

69 兩例仿效 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang* 的文法說明；《詞典》荷文版為小寫 christan。

70 加綴法包括增加前綴（prefixes）、中綴（infixes），或後綴（suffixes），請參考 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. 12-22.

童貞女 *patómammali ta Maria* 〈使徒信經〉[71]
betrothèd-virgin PM [訂婚的童貞女]

上例中，*pato* 可解為 *pa-to*，*to* 為‘水’，加上前綴 *pa*；《詞典》詞條 *pa* 說明 *pa* 與名詞連用則有否定意味‘沒有’（no），也有‘製造’（make）或是‘做’（do）之意，虎尾壠人可能會理解成「沒有水」或「製造水」；相較於 Junius 牧師為了解釋童貞女（maget），在創作的信經歌詞加上一句「尚未認識男人」（die noch geen man bekent heeft），Vertrecht 牧師則是採用加上前綴的新構詞彙予以說明。[72]

從以上的討論可知，牧師以直接借用、解釋性詞組、新構詞彙等方式，運用虎尾壠語翻譯基督教的重要概念，如若不能，才逕用牧師所說的‘外地人的話’（*atite o azjies*），如 Deos 上帝／神[葡萄牙文]、*Spirito Santo* 聖靈[葡萄牙文]、*Sabbath* 安息日[希伯來文]、*Christan* 基督教／基督徒等基督教用詞。[73]

牧師希望能以虎尾壠人熟悉的母語來傳達基督教教義，例如前後兩任牧師都用同一詞來表示基督教的「主」（de *Heere*//*the Lord*）：〈主禱文〉用 *ma-acháchimit*，《詞典》在 *chummimit* 詞條下收錄此一詞，意為保護者、統治者，與 *chachimit* 統治／國度、*pachímit* 守護等相關。《詞典》其實也有統治者（a lord, a regent）一詞 *mario-acho*，表面意為「一個好人」，當他去世時，習慣上會進行數日的哀悼，稱為 *mian*；但牧師卻不選用僅具世俗威望的 *mario-acho*，而更著重在「主」的聖潔（holy/pure）。*Ma-acháchimit* 相關的 *pachímit*、*chímit*、*ma achimit*，皆有潔淨之意；[74]〈使徒信經〉的聖靈‘*Auchar o Deos o ma-áchimit*’也有 *ma-áchimit*，對應荷文‘reinen’（pure）純淨之意；*pachímit* 在〈十誡〉第四誡中被譯為「守為聖日」，

---

71 PM 用來標記人（personal marker），Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 66；「訂婚的童貞女」出自協會版荷文‘de verloofde maget’。

72 文法說明見 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 66；江玉玲，《福爾摩沙的神僕之聲：荷治初期臺灣基督教音樂史料溯源》（臺北：道聲出版社，2010），頁 94-95；查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 127。

73 〈對話〉第 12 組；查忻，〈1640 年代後期西拉雅語及虎尾壠語教理問答的比較〉，頁 86-87；查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 157；‘Deos’在福爾摩莎有 Junius 先例，更早於 1623 年 Danckaert 已用在馬來文-荷文〈海德堡教理問答〉，見 Christopher Joby, “Two Approaches by Dutch Missionaries to Communicating the Gospel in Seventeenth-Century Taiwan,” *Mission Studies* (Leiden) 40 (April 2023), pp. 30-31.

74 *pachímit*、*chímit*、*ma achimit* 出自 *machimit* 詞條。

對應荷文‘reinigt, ofte heiligt’（pure or holy），足見 *ma-acháchimit* 一詞涵括世俗與神聖的範疇。[75]

兩位牧師卻也在虎尾壠語構詞與詞義的認知上有所不同。再以洗禮為例，前述 *dogh* 表示舉止與習慣，*kadogh* 意為儀式，但 Vertrecht 牧師論及洗禮時，卻是以‘*dog o sasikir i to*’對應荷文洗禮儀式‘ceremonie des Doops’。[76] 關於造物主（The Creator），《教義與講章》用‘Airien’，但《詞典》收錄的 *airien* 為名詞「創造」，創造者則是 *ma-airien*；又如 Vertrecht 牧師在聖靈 *Spirito Santo* 之外，另創了虎尾壠語解釋性詞組，對應荷文‘de reinen Adem Gods’，中譯為「上帝純淨的氣息」：

聖靈	*Auchar*	*o*	*Deos*	*o*	*ma-áchimit*	〈使徒信經〉[77]
	breath	OBL	God	OBL	STA- pure *	

前述《詞典》*pauchar* 詞條中，*auchar* 為靈//spirit，*char* 才是氣息；換句話說，聖靈被譯作 *Auchar o Deos o ma-áchimit* 很可能來自 Van Breen 牧師，Vertrect 牧師雖然沿用，卻認為 *auchar* 可解釋為「氣息」，如查忻舉例《新約・約翰福音》經文：「耶穌…說了這話，就向他們吹一口氣，說：『你們受聖靈』」。[78] 如此是否會對本就不熟悉外來基督教的虎尾壠初學者造成理解上的困惑？更何況，當他們接收牧師以虎尾壠語宣講的基督教信仰概念時，難道不會產生認知上的落差，甚至會錯意？好比都在學習虎尾壠語的牧師們，對於同一詞的理解也可能南轅北轍，根本就是對立，如〈使徒信經〉虎尾壠文標題‘*Autat o Christan*’，*autat* 對應荷文為‘het geloof’（belief//信仰）；但《詞典》*autat* 詞條的說明卻是「一種‘opinion’//意見、‘suspicion’//懷疑、‘feeling’//感覺」，可想而知，Van Breen 牧師版的〈使徒信經〉標題應該不會用‘*autat*’，倒有可能是前述《詞典》收錄的另一詞 autautat，見後文。

後繼的牧師對於 Vertrect 牧師在某些詞義的解釋上也頗有微詞。《詞典》詞條 *summoal*，原說明為「逼債或要求兌現以前的承諾」，詞條最後卻有一句「這

---

[75] 查忻另外用 *pachímit* 潔淨的觀點提出 Vertrecht 牧師是否以此來推演成基督教中「成聖」概念的說法，見查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 159。

[76] 協會版，頁 80-81。

[77] 文法說明見 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 67，原引書用 holy 而非 pure。

[78] 查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 157。

一個詞根本不能說成是讚美、讚揚，像 D. Vertrecht 用的那般」，此為《詞典》荷文版一併印刷手稿上後繼者所寫的註記，Van Hoëvel 說明：「1647 年前往福爾摩莎的傳教士 Jacobus Vertrecht 在一些書寫中可能錯誤地使用這個詞，才會有後來人記上這麼一筆」。[79] 經查證，《教義與講章》中對應荷文'prijzen'/讚美的 *summoal* 僅有 4 處，更為常用的卻是《詞典》收錄的'*madas*'。[80] 前述 Van Breen 牧師翻譯與編寫了現已亡佚的教義教材，賴永祥指出 Vertrecht 牧師編成的《教義與講章》似乎包括 Van Breen 牧師的編譯在內；查忻也從文化累積的角度認為應該可以在 Vertrecht 牧師的教材中見到 Van Breen 牧師的努力。[81] 《教義與講章》中出現的讚美'*madas*'或許就是源自於 Van Breen 版的教材；如此看來，署名的《教義與講章》同樣也隱含了不具名的先行者 Van Breen 牧師打下基礎的業績。

虎尾壠人學習基本教義教材後，接著就要開始學習祈禱，背誦日常進行的祈禱文：晨禱與晚禱、飯前與飯後祈禱，課前與課後的祈禱。我們再來看以下祈禱文。祈禱 *meacha*，動詞，原意同乞求；在〈晚禱〉首次出現 *barrasan*「救贖」，〈飯後祈禱〉出現 *ma-ababárras*「救主」，《詞典》也在詞條 *pabarras*、*parras* 收錄'*maababarras o babosa*'「人類的救主」；撒旦（Saitan）見於〈晨禱〉與〈晚禱〉，祈求驅除撒旦的所做所為（*tataap*），免於受到他的誘惑。在〈晨禱〉中有更多直接借用虎尾壠語的例子，如「主的受難」'*ma-choté o ma-áchimit*'，*ma-choté* 意為「受難」，在《詞典》中為一詞條 *machote*，*chummote* 也是一個詞條，詞根 *chote* 在兩詞條中都出現，一為「受難」，一為「處罰」，*ma-choté* 似乎可以理解為「被處罰而受難」；「我們的主與中保」'*torroa ma-achàchimit a ma-azinado*'，其中 *azinado* 為名詞「談話中的翻譯」，出自《詞典》*pazinado* 詞條，*ma-azinado* 為通譯者（interpreter），[82] 虎尾壠語應該本就有此詞，涉及基督教教義時，譯為「中

---

[79] 《詞典》麥都思版與甘為霖版皆無收錄，此註記僅見於荷文版，頁 301 : "Is gantsch niet te seggen, loven, prijsen, als D. Vertrecht het heeft gebruikt," in W.R. van Hoëvel, "Eenige taalkundige & ophelderende aanmerkingen op het woordboek der Favorlangsche-taal [關於虎尾壠詞典的語學與闡釋]," *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 18 (April 1842), p. 421.

[80] 此 4 處為〈對話〉第 51-52 組、〈洗禮問答〉第 37 組、〈講章第二講〉。

[81] 賴永祥，〈明末荷蘭宣教師編纂之蕃語文獻〉，《臺灣風物》15: 3（1965 年 8 月），頁 64；查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 154、166。

[82] 此處 *ma-azinado* 從《詞典》可解為說話間的通譯者，譯註則著重在調解者，見陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 15；Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 74.

保」，意指耶穌基督（Jesus Christus）是人與上帝中間唯一的調解人，在泛族群與文化的傳教情境中頗為適用；「咱們的心從此悔改」（*machia ja torra tsjes aichoíes*），[83]《詞典》*machia* 詞條的說明為「悔改，改變人的心」，因為中保的流血，人心悔改了，才有可能改變生活方式與人生道路，罪才得赦免。

祈禱文的虎尾壠語法也值得討論。上例「咱們的心從此悔改」，第一人稱複數的用法正是一大特色。小川在〈主禱文〉'Ai-ach'o ma-acháchimit ja torro ta Jesus Christus'（咱們的主耶穌基督的祈禱）的譯註中，說明此項文法要點：[84]

> [T]orro（我們的）這個詞，是像「我們互相」之義，相當於台語「lan」(咱)。這裏奇怪的是，在中國話，第一人稱複數，即「我們」這個詞，分成兩種說法，一種是「我們」即除去第二人稱而言時的「goan」(阮)；和另一種是包含第二人稱的「咱」，像說「我們互相」時的「lan」(咱)。而在「Favorlang」語及其他的蕃語，或馬來族的語言也同樣地分成兩種說法，這情形不得不說實在是很奇怪的現象。在「Favorlang」語，相當於(阮)之詞的，有 namo 這個詞。[85]

當小川觀察到虎尾壠語等臺灣原住民族語言與馬來語，在第一人稱複數表現上出現包括式與排除式的特殊區別時，直言是「很奇怪的現象」。此特徵普遍存在於南島語言中，並可構擬至原始南島語。[86] 兩者的區別就在於是否包括了聆聽者，包括式用來指稱說話者與聆聽者，排除式則是排除聆聽者；目前中文翻譯通常在包括式用「咱們」（*torro/torroa/torro*），排除式用「我們」（*namono/namoa/namo*）。[87] Van Breen牧師已經注意到此一區別，《詞典》可見第一人稱複數包括式，如詞條

---

83 '*tsjes*'在此對應荷文'gemoed'，可譯成心（mind/hearts）或是靈魂（soul）。

84 小川尚義，〈「フアボラング」語に就て（承前）〉，頁 152-157，中譯文見小川尚義著、黃秀敏譯、李壬癸編審，〈關於費佛朗語（Favorlang）（承前）〉，頁 254-257。

85 小川尚義著、黃秀敏譯、李壬癸編審，〈關於費佛朗語（Favorlang）（承前）〉，頁 255；[T]orro（我們的），譯自日文「我等ノ」（Warera no）。

86 白樂思（Robert Blust）著，李壬癸、張永利、李佩容、葉美利、黃慧娟、鄧芳青譯，《南島語言 II》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2022），表 5.22，頁 735。

87 黃慧娟、施朝凱，《布農語語法概論》（新北：原住民族委員會，2018），頁 86，內文與註 15；*torro/torroa/torro* 依序為中性格 Neutral/所有格 Genitive/主格 Nominative 或斜格 Oblique，以下同，Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 23; 陳炳宏的中文譯註亦區辨此一語法細節，如「咱們的心從此悔改」。

*mitatsiel*的例句“[*T*]*a Deos mitatsil, o torro boa innai arapies*”，意為「上帝洗淨咱們肉身的罪惡」。

〈主禱文〉為耶穌基督教導基督徒向天父祈求的禱詞，因此在進行〈主禱文〉禱告時，說話者為祈禱的虎尾壠人，聆聽者為天上的父；前述解釋性詞組的例子出自禱詞第一句‘*Namoa tamau tamasea paga de boesum*’「我們在天上的父」，以‘*namoa*’排除高於人類的聆聽者「天父」，「我們」指的正是說話的祈禱者與其他一起禱告的人。相對於「我們的父」‘*namoa tamau*’，眾祈禱者為自己也為別人禱告，呈現出集體的一體感。‘*Namoa tamau*’出現在〈晨禱〉與〈晚禱〉、飯前與課後的祈禱，而且僅有‘*namoa tamau*’，卻沒有‘*torroa tamau*’的說法，即使在講道時，也不會稱作「咱們的父」，可見‘*namoa tamau*’已經形成固定的「尊稱」，〈主禱文問答〉有一答就在指出禱告時要丟棄心中驕氣，並畏懼上帝，因為祂在雲層外的高處。[88] 相對來說，與「主」*ma-acháchimit*連用的第一人稱複數也只有包括式——「咱們的主」。從此語法表達看來，牧師的翻譯自然而然會讓虎尾壠人對耶穌基督感覺親近，對崇高的上帝則是充滿敬畏。第一人稱複數包括式凝聚了教人向天父禱告的耶穌基督、帶領禱告的牧師與所有的祈禱者；為別人代禱，無疑也有助於形塑虎尾壠教友一體的社群意識。

五、牧師如何傳佈基督教信仰

經過教義教材的學習與背誦後，到底虎尾壠人能否理解牧師教導的基督教信仰呢？可以想見，牧師在教授基督教教義與祈禱的過程中，也逐漸認識到虎尾壠人的信仰與祭儀慣習，相信也能感受到虎尾壠人對於祖輩的傳承仍表現出相當的固著，有必要編纂新的材料以回應這樣的挑戰。

（一）〈對話〉

牧師們最在意的，無非是虎尾壠信仰中的 haibos。相較於西拉雅各具職能的多神信仰，被記錄的虎尾壠人在地信仰對象卻只有 haibos。必須指出的是，haibos

---

88 〈主禱文問答〉第 4 組問答。

在《教義與講章》各版皆以普通名詞出現，一般為小寫，句首才大寫，不同於向來大寫的專有名詞 Deos；其次，haibos 為單數，指涉複數群體時，使用詞組，如‘*ta* haibos *şo-o choa ara*/*arada*’（haibos 及其同伴）或是運用第三人稱複數代名詞「他們」‘*dechonoë*/*choa*/*decho*’。[89]

Haibos 出現在基本教義教材與祈禱文之後的 9 個文本中：〈對話〉、〈基督教箴言〉、〈主禱文問答〉、〈信經問答〉、〈洗禮問答〉、〈講章第一至四講〉；尤以〈對話〉是第一個論及 haibos 的文本，不僅明確拒斥 haibos，也最能看出牧師如何書寫與言說 haibos。〈對話〉共有 80 組問答（見表 1），以虎尾壠人與荷蘭異鄉客兩人透過問答進行信仰的交流。

我們可以設想虎尾壠人提出的許多疑問，可能就是牧師在面對面宣教時遇到過的事證，例如，當虎尾壠人聽到亞當、夏娃悖逆上帝致使人類都有原罪時，驚訝的溢於言表：「怎麼會這樣（*Oedan*），所有人都成了作惡者、罪人」？[90]

目前學者對於〈對話〉的性質與作用多認為其並非教理問答，更像是給來到此地的荷蘭神職人員、學校教師傳道、護教所用。[91] 然而，〈對話〉緊接在基本教義與祈禱文之後，著重在區辨上帝與 haibos 的本質，仍可視作牧師要給虎尾壠人進一步檢視是否認清孰為真神的教材，促使其做出歸向上帝的選擇。

表 1　〈對話〉內容結構

問答	內容	問答	內容
1-5	相遇	39-46	聖經
6-9	教導天堂之路-上帝/haibos	47-56	上帝/haibos-*Adam* 鳥的欺騙
10-19	上帝-造物主-創世	57-69	Haibos 是什麼？上帝的懲罰
20-32	證明天是被創造的	70-77	Haibos 的悖逆-撒旦-誘人悖逆
33-38	誰才是創物主？上帝/haibos	78-80	人要怕上帝還是怕 haibos？結語

資料來源：《教義與講章》各版〈對話〉，製表參照查忻，〈1640 年代後期西拉雅語及虎尾壠語教理問答的比較〉，頁 76-78，以下同。

89　本文中，人物專有名詞作為單詞出現時，如 Does、haibos、Angelus、Saitan, Adam, Eve 均以詞首大寫標準字體呈現，其他詞彙以斜體表示；Haibos 複數的用法出自〈對話〉第 61、67-70 組；第三人稱複數代名詞「他們」*dechonoë*/*choa*/*decho*，見 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 23.

90　〈對話〉第 75-76 組。荷文版 *Oedan* 後接逗號(，)；甘為霖版則接驚嘆號（!）。

91　查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 160-161；Changhua Lin, “Christian Contextualization in Formosa: A Remarkable Episode (1624-1662) of Reformed Mission History,” p. 132.

〈對話〉是從虎尾壠人遇見乘著大船遠道而來的荷蘭異鄉客開始。異鄉客告知此行是要來教導虎尾壠人「進入天堂之道」（*tarran i boesum ai-oë*）。透過牧師的編寫，我們可以觀察到牧師面對信奉 haibos 的異教徒虎尾壠人傳教的重點與策略。異鄉客先向虎尾壠人介紹基督教的唯一神——上帝 Deos，正是祂將義人的靈魂引領上天堂，從中帶出虎尾壠人認為是 haibos 帶走人的靈魂，於是對話就圍繞在異鄉客主導的話題——haibos 與上帝的區辨、如何證實上帝即造物主是唯一真正的神（Deos *o gagil*）。

起初虎尾壠人對於荷蘭異鄉客問 haibos 是人還是鬼？只說不知道，也不知該怎麼叫 haibos，於是反問異鄉客稱呼誰為上帝？異鄉客回答稱造物主為上帝，祂的名字叫耶和華（Jehova），在創世的造物之工中證實祂的權柄與智慧，使天、地、日、月等為地上的人、草與穀物等服務，虎尾壠人這才意識到或許真有造物主，但如何能證實是耶和華造的呢？Haibos 可能已經創造了一切？可能是真神；虎尾壠人自陳依循著祖先傳下來的古老信仰，以為天地一直就是這樣存在著，想來虎尾壠人從未將創造天地與 haibos 聯想在一起；異鄉客說虎尾壠人的祖先不知道上帝，因為不懂書寫上帝話語（道理）的聖經（*kabinidoan ranied o Deos*//the written word of God），上帝在造物之初就將祂的話語給了猶太民族與先知，讓他們知曉上帝作為造物主的存在。[92]

虎尾壠人此時提問：為什麼人看不見上帝？異鄉客回答上帝為靈的存在，沒有身體；虎尾壠人又問 haibos 也是靈嗎？異鄉客不置可否，只稱虎尾壠人並不認識 haibos，不明白其惡毒，提醒虎尾壠人 haibos 還會讓人生病，虎尾壠人的祖先與現在的他們都為此氣惱並多所抱怨，稱之為「壞的 haibos」（*rapies* haibos），在此我們看到《詞典》未曾提過的 haibos 致人生病的力量；但虎尾壠人這時猶疑了，認為或許是自己誤會了，因為他們也會感謝 haibos，稱「好的 haibos」（*mario* haibos），透露出虎尾壠信仰世界原是建立在人與神／靈可以溝通、協商，甚至討價還價的基礎上，並可予以評價。虎尾壠人提到 haibos 說他造了人，這些全被異鄉客斥為謊言，虎尾壠人竟相信 haibos 是真神，因懼怕而供奉其食物。[93]

---

92 〈對話〉第 8-37、38-46 組。

93 〈對話〉第 47-58 組。

異鄉客以知曉真相的姿態告知虎尾壠人——到底 haibos 是什麼？因為聖經已經揭示了：久遠以前當天地初創，上帝造出數千個沒有肉身，不吃、不喝、不睡，不生後代卻得永生的僕役，名為 Angelus（天使），包括 haibos，從一個好天使與上帝正直的僕役，出於妒忌心，想要模仿上帝，建立自己的國度，開始聚集起來違逆上帝，最後被趕出天堂，禁錮在地獄（*Gehenna*）火坑中受到嚴懲，成為聖經中的墮落天使。[94]

〈對話〉中的虎尾壠人先猜到 haibos 與他的同伴也想讓人不順從上帝，於是異鄉客接著說 haibos 因忌妒人的順從，就欺騙第一個人——亞當 Adam 與其配偶夏娃 Eva，引誘他們悖逆上帝，他們是地上所有人的祖先，他們的子孫也生在罪中，並仿效祖先犯的錯；虎尾壠人所不知的 haibos 之名字成了〈晨禱〉與〈晚禱〉中已經背誦過的撒旦——原來 haibos 就是上帝的「敵對者」。異鄉客說上帝的兒子——耶穌基督稱 haibos 為敵人、謀殺者與謊言之父。Haibos 就是撒旦，像毒蛇一般使人中毒，以邪惡的思想消除人對上帝的敬畏，在受干擾的心智下做出各種不義的惡行。[95] 雖然如此，虎尾壠人表示長久以來已經習慣 haibos 了，仍忠於他，害怕拒絕他會使其憤怒而受到傷害。異鄉客勸說虎尾壠人，若跟隨 haibos 將招致上帝的憤怒，也成為上帝的敵人，必須將他視為毒蛇，遠離他；人跟隨上帝，上帝會保護人，沒有上帝的同意，haibos 也害不了人。[96]

從上述〈對話〉的梗概可以看出，身負傳播福音使命的牧師化身為普通的異鄉客，熱切地希望在日常偶遇的情境中為歧路上的羔羊指引正道。如查忻指出，Vertrecht 牧師必須改變虎尾壠人一神信仰的內涵，引介上帝並否定其原有對 haibos 的信仰。[97] 上帝成為唯一且真正的神；haibos 反而成了基督教信仰論述中善於欺騙的撒旦，因此必須向虎尾壠人論及上帝創世，造天使、造人的敘事。牧師將宣講的論證清楚放在〈對話〉最後稱之為「講道」（*pattite*//*spreken*//*preaching*）的結語，共有三項要點：一、證明天地是被一個他者所創造出來的；二、上帝名

---

94 〈對話〉第 59、60-69 組。查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 161；Changhua Lin, "Christian Contextualization in Formosa: A Remarkable Episode (1624-1662) of Reformed Mission History," pp. 132-135.

95 〈對話〉第 70-77 組。

96 〈對話〉第 53、78-80 組。

97 查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 156。

為耶和華是萬物的造物主，且是唯一的神；三、揭露 haibos 擅騙以免人受騙：haibos 模仿上帝，欺騙虎尾壠人的祖先，使他們相信 haibos 及其「預言者」*Adam*，讓虎尾壠人與島上其他住民都有這些迷信。很顯然，傳教先驅牧師 Georgius Candidius（1627-1631, 1633-1637）就已經認識的西拉雅鳥占，也不例外。[98]

正是虎尾壠人的占卜鳥 *Adam* 讓 Vertrecht 牧師確信找到 haibos 就是擅騙者撒旦的論據，因為 *Adam* 恰巧是第一個人類亞當的名字。〈對話〉中的 *Adam* 皆為詞首字母大寫的專有名詞，與 haibos 並列，且不特別註明是鳥，成為最受教會抨擊的虎尾壠信仰代表。異鄉客告訴虎尾壠人 haibos 模仿小鳥的叫聲，宣稱是他讓小鳥預言，還把鳥喚做先祖亞當的名字，藉以嘲諷亞當，將他引入歧途。[99] 值得注意的是，haibos（撒旦）／*Adam*（亞當）論述的建構可能也與 Van Breen 牧師不無關係，如前所述，《詞典》收錄 haibos 與 *Adam* 兩詞，Van Breen 牧師將 haibos 譯為惡魔，背後的基督教思維必然讓他注意到占卜鳥名與「亞當」發音極似，採取相同拼寫之餘，不難意識到虎尾壠信仰與基督教敘事的意外巧合將可強化宣教的力道。如若不然，haibos 被譯成惡魔，也該啟發 Vertrecht 牧師進行下一步——將 haibos 等同於基督教的惡魔撒旦。牧師在傳佈基督教的過程中，不可諱言，一直面臨著與本土異教神祇爭取信眾的對抗。在後續討論中，仍可見到牧師不斷重申上帝與 haibos 之辨，提醒虎尾壠人兩者在本質上不可並存的對立。

（二）〈基督教箴言〉

相較於 Junius 牧師為西拉雅人編作詩歌，Vertrecht 牧師為虎尾壠人完成的則是〈對話〉與〈基督教箴言〉，從中可以看出 Vertrecht 牧師首重破除本土信仰的神祇崇拜，再將虎尾壠人帶入基督教普世信仰中的場景（scenarios），成為上帝所造人類亞當與夏娃在地上繁衍的諸多後代人群之一，不僅受到撒旦的毒害，也為上帝所眷顧，並有救主——上帝之子耶穌基督居中調解，以祂的血洗淨人悖逆上帝的罪惡，勸服虎尾壠初學者與 haibos 決裂，那些酗酒、拜偶像和給 haibos 供奉食物的人都有禍了，人要能認識救主基督，以真信心（*autat o gagil*）祛除內心的不

---

[98] 〈對話〉第 80 組。Georgius Candidius, “Discourse by the Reverend Georgius Candidius. Sincan, 27 Dec. 1628,” in *Formosan Encounter* I, p. 131.

[99] 〈對話〉第 54-56 組。

表 2　〈基督教箴言〉內容結構

組	內容	組	內容
1-3	上帝-靈-上帝造人-haibos 引誘人悖逆-人有原罪	11-12	真信心-禱告
4-5	基督-中保-神子-人子-真人-無原罪	13-14	揀選人-正信者
6-8	基督為人罪受難-復活-永生-救主	15	永生
9-10	信基督罪得免-真信心潔淨人心	16-20	復活-審判-報應

資料來源：《教義與講章》各版〈基督教箴言〉

義，成為真信徒（*autat o ma-autat*）的上帝兒女，才能重回天父上帝的國度。[100]

〈基督教箴言〉共有 57 句，甘為霖版分成 20 組，在〈對話〉上帝與 haibos 之辨的基礎上，強調耶穌基督的本質、受難、復活、審判與人應得的報應（見表 2）。

值得提出的是，〈基督教箴言〉第 8 組有一句「基督為人類的救主」'*Ta Christus paga ma-*ababárras *o babosa*'，與《詞典》詞條 *pabarras*、*parras* 收錄的例句完全相同，《詞典》中僅此兩處出現'*Christus*'，可見 Van Breen 牧師已經完成此句的翻譯，Vertrecht 牧師沿用並編入〈基督教箴言〉。[101]

〈對話〉與〈基督教箴言〉誠然是一種過渡的引導：對比〈使徒信經〉只出現概念卻令人不解其義，〈對話〉與〈基督教箴言〉更進一步地闡釋這些基督教核心概念，特別是只靠全然的相信就能接受的「信念」，如〈對話〉中的創世、原罪、永生，〈基督教箴言〉中的受難、復活、升天、審判與永生。

（三）教理問答

基督教教義學習進程的最後才輪到教理問答，以便掌握基督教神學更深層的意涵。教理問答（catechism）在以問答方式闡述基督教信仰；通常依據基本經文〈主禱文〉、〈使徒信經〉、〈十誡〉，並考量學習者的理解程度編纂合適的問答。[102] Vertrecht 牧師給虎尾壠人學習用的教理問答依序為〈主禱文問答〉、〈信經問答〉、〈洗禮問答〉，前兩者分別以〈主禱文〉、〈使徒信經〉的內容編排

100　關於真信心、真信徒，見〈基督教箴言〉第 10、11、14 組。

101　〈基督教箴言〉或許有不少也出自 Van Breen 牧師的譯筆；「基督為人類的救主」此句，《詞典》荷文版與甘為霖版都將首字 Ta 誤轉寫為 Ca。

102　查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 132。

問答，〈洗禮問答〉則是以洗禮前該具備的教義知識作為問答。[103]

虎尾壠人的教理問答大多先以疑問詞（誰？為什麼？什麼？哪裡？有多少？等）直白地提出問題，或直接詢問整句經文「是什麼意思？」、「對嗎？」；一般兩兩進行問與答，問句的主詞通常是第二人稱單數「你」（jionoë/joa, oa/ijo），同時各種教理問答在第一人稱複數大多使用包括式。[104] 不難想像，牧師開始教授基本教義時，應該會了解到虎尾壠學生對什麼感到困惑，答疑就可以用來編寫教理問答，因此與〈對話〉一般，或許都不全是憑空的編撰，而是與虎尾壠初學者交流互動後的產物，不僅展現出受眾的特質，也可以看出牧師如何讓他們理解較為抽象的義理。

1. 〈主禱文問答〉

〈主禱文問答〉共 11 組問答，對應〈主禱文〉的內容。[105] 首先以問答說明「上帝為天上的父」；再來是上帝之子耶穌基督教導人向上帝祈求的六件事，即三個「願」加上三件事：「賜予日用飲食」、「免我們的債，如同我們免了人的債」、「不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡」。關於第五件事，〈主禱文〉與〈主禱文問答〉皆將「債」譯成‘*kakossi*’罪／‘*parapies*’作惡，如「當咱們作惡時，上帝出於祂的恩典，赦免咱們，不會懲罰咱們」。此已有先例，西拉雅語 Junius 牧師版與 1645 年版〈主禱文〉就已將「債」譯成「過犯／罪」了。[106] 必須留意的是，甘為霖版做過改動，將原本針對第五、第六件事的問答全放到第六件事之後。[107] 根據抄本與協會版，在指出第五件事後，接著一組問答：「為什麼？因為我們也饒恕別人對我們的過犯」；[108] 第六件事要脫離的兇惡直接就是 haibos：「上帝拯救我們脫離 haibos，我們的敵人和嫉妒者」，接著問：「怎麼辦到的呢？答：祂會禁止 haibos，不准他毒害我們，也就是說，引誘我們作惡」；第 9 組問答，

---

103 查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 161-162、164。

104 僅 4 處排除聆聽者，即〈主禱文問答〉第 4 組問答與第 7、8 組的答句，〈洗禮問答〉第 31 組問句。第二人稱單數「你」（jionoë/joa, oa/ijo），見 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 23.

105 11 組的主題，參見查忻，〈1640 年代後期西拉雅語及虎尾壠語教理問答的比較〉，頁 76。

106 查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 125-126。

107 〈主禱文問答〉第 6-8 組，連帶地影響到以甘為霖版為本的譯註。

108 陳炳宏引用馬太福音中譯將 *parapies* 譯成「過犯」，《虎尾（FAVORLANG）語基督教義問答註解》，頁 131。

「問：Haibos 為何被稱為惡者（*rapies*）？答：因為他真是惡靈（*rapies tsjes*），而且很不服從上帝的話語」；第 10 組，問「阿們是什麼意思？」這是虎尾壠初學者學習禱告時必然想問的問題，答:「阿們表示這是肯定的，上帝會如我們所願」。

2. 〈信經問答〉

〈信經問答〉以最具奧義的〈使徒信經〉為本，自然需要更多的問答，共有 90 組，其中耶穌基督相關者最多（58 組）；旨在論基督教徒的八項「相信」（*autautat*）：信上帝、信主耶穌基督、信聖靈、信聖而公之教會、信聖徒相通、信罪得赦免、信身體復活，以及信永生。[109] 值得注意的是，此處的「相信」（autautat），有別於前述 Vertrecht 牧師所用的'autat'，極有可能正是出自 Van Breen 牧師版的〈使徒信經〉。Vertrecht 牧師將 90 組問答分成兩部分：1-72 組先論對上帝的信仰（*autat inni ta Deos//faith in God*）、73-90 組則論上帝子民的信心（*autat o cho-no Deos//faith of God's people*）；前者論前三項「相信」，後者論後五項「相信」，問答句型包括以第二人稱單數詢問：你相信……嗎?（*Ja poetautat/pittau ijonoë*……?），並以第一人稱單數回應「是，我相信（*Hena, na-a poetautat/pittau*）……」。[110] 以下略作討論，首先關於「三位一體」（Trinity）：

Naida　　*Deos*　*paga*　*ja*?
NUM-how many　God　be　Question maker
有多少上帝？

Paga　*nattaşar*　*a*　*Deos inni natorroa-da*　*boa,*　*o*　*Tamau, ta*　*Sjiem,*
exist　NUM-one-only LIG　God　in　NUM-three LIG　person　OBL　father　PM　son

şo-o　*ta*　*auchar*　*o*　*Deos*　*o*　*ma-áchimit*　*ta*　*Spirio Santo.*
and　PM　breath　OBL　God　OBL STA-holy/pure*　PM　spirit　holy
只有一位上帝在三個位格（persons）之中——父、子與聖靈。[111]

---

[109] 查忻，〈1640 年代後期西拉雅語及虎尾壠語教理問答的比較〉，頁 77。
[110] 〈信經問答〉第 72-73 組問答中間一句牧師的文字說明；此問答句型可見於第 68、81、85 組問答。
[111] 〈信經問答〉第 3 組問答，文法說明見 Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 134；中譯文見

在論上帝的本質，提出「三位一體」後，並未多做解釋。聖經中並無「三位一體」一詞，但是「聖父是上帝；聖子是上帝；聖靈是上帝；但只有一位上帝」卻被聖經學者視為上帝本質的奧祕，既簡單又難懂。[112] 究竟虎尾壠人要如何才能理解這個基督徒感覺深奧的道理呢？

接著論天父上帝（*Deos o Tamau*//上帝・父親）：[113] 「我信天父上帝」是什麼意思？以「是什麼意思？」（‘*Numma micho a pattite* = what that/it LIG say’）起頭，答句就在提出說明，先說‘*Micho a pattite* ’或‘*Michoşar a pattite*’，接著說‘*kamachaggi ja ina innai al’o ranied o Deos, şo-o poetat o na-a tsjes*’，整句意即「那就是說，我從聖經的見證確知，心中也相信」；此問答句型還出現在另外三項「相信」：「我信上帝的獨生子」、「我信上帝的氣息——聖靈」、「我信聖而公之教會」。[114] 換句話說，理解的基礎仍是靠相信就能接受的「信念」，體現出「信」對基督教信仰的重要性。

〈信經問答〉無論在論上帝或是論耶穌基督，均涉及人、神之辨的問題，如「上帝像人一樣生孩子嗎？」論耶穌基督的降生，更有許多這類問題，例如「上帝之子也是人嗎？」、「基督也像其他所有人在母親體內受孕嗎？」、「祂沒有父親嗎？」、「祂有母親嗎？」、「祂的母親是誰？」、「祂的母親是未婚的真處女嗎？」、「她是自行受孕的嗎？」，回答「不是」後，接著說明上帝的氣息——聖靈以其大能使瑪麗亞懷孕，方使基督具有公義（righteous）而非不義的人性，下一個問題是「那樣適當嗎？」答句為「是的，人的中保是適當的，祂是公義而不知邪惡」，可見牧師試著從人能理解的角度進行區辨或是類比，例如待解的「三位一體」，在論及耶穌基督兼具人性、神性，卻是單一位格的存在時，牧師稍微做了說明，同樣以人為例：如同人的靈魂結合了身體（*Maibas o tsjes aarpanni o bogşar inni babosa pana nattada boa*）。姑且不論，這些問題是否都來自好奇又打破砂鍋問到

陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語基督教義問答註解》，頁 137-138，但採上帝版；pure* 意指另作 pure 解；縮寫 NUM 表示數詞（numeral）。

112 「聖言資源中心」，下載日期：2024 年 7 月 16 日，網址：https://www.sagos.org/2013-01-07-07-56-37/2008-11-12-22-16-16/%E4%BF%A1%E4%BB%B0%E5%95%8F%E7%AD%94/232-2009-10-26-16-42-22。

113 查忻，〈1640 年代後期西拉雅語及虎尾壠語教理問答的比較〉，頁 87。

114 〈信經問答〉第 4、11、69、76 組問答。Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, p. 134.

底的虎尾壠學生，倒是可以看出牧師想讓人認識耶穌基督的用心。[115]

論耶穌基督中的第 22 組問答指出，基督被人稱為「咱們的主」在於祂用祂的血「買」了自己的人們（*pinattodoch o cho maunis icho*），這些信祂與聽祂聲音的人—成了祂的人；第 24 組問答，問道：咱們是祂的僕人和祂的人嗎？答句很肯定地說，「是的，咱們的身體和靈魂屬於祂。」以前，虎尾壠人是 haibos 的僕從，現在被上帝之子救了，得以脫離 haibos 的轄制，成為基督的僕人、家人和祂自己的人（*torro maibas o choa aran, chodon, şo-o maunis a cho*），要聽從祂的話和誡命。此處第一人稱複數包括式（*torro*）表明耶穌基督取代 haibos，與虎尾壠人建立的新關係。[116]

論基督受難系列問答中，隨著問答的進行，好似一幕基督受難劇的上演：先問了地點，統治者彼拉多正是審判者，在猶太人的催促下，判了基督死刑；這時，觀眾終於發出不平之鳴：「為什麼上帝不阻擋祂的兒子去受死呢？」答句很直接：「那是上帝自己的旨意，祂的兒子應當受難，並被猶太惡人打，為了要使祂的受死贖了人的罪」；當基督受難，真的死去又降在陰間，觀眾又發問了：「『祂已降到火溝那就是地獄』是什麼意思？基督的身體進入地獄之火了嗎？」答句卻非是或不是，而是「不，這些話是地獄之火的比喻，表示基督在身體與靈魂上都嚴重受難，好像祂真的入了地獄之火。」似乎在說明戲劇的表現手法；隨後，地獄之火的受刑者被明確指出來了，正是 haibos 與所有不義之人要永久在此受刑罰。頓時，世界劇場轉換成虎尾壠場景。

論基督的復活，仍是進入追根究底的問答，例如「受死後靈魂去哪了？」、「身體腐敗了嗎？」、「基督怎麼復活的？」回答是基督用自己的力量將祂的靈魂與屍身結合一起就復活了。論基督的升天與復臨，問答交代復活後的基督在世間向人顯現自己，要門徒去教其他人，並為他們行洗禮，最後祂升天到了雲上，天使出現並預告基督將為人類審判日（*zijsj'o chachalt o tapos o cho*）的到來，重回世間；升天後，耶穌坐在天父右手邊，為了說明右手邊近似人間的用法，連著三個問題：「坐在全能天父的右手邊」是什麼意思？上帝有右手嗎？耶穌作為人在天堂坐在

115　〈信經問答〉第 5、15-16、26-33 組問答。

116　〈信經問答〉第 22-24 組問答。

祂父親的右手邊嗎？以彰顯耶穌僅次於上帝的尊貴，得以守護信祂的人。[117]

論聖靈，〈信經問答〉提到聖靈是「出於上帝的真上帝」（*gagil o Deos innai Deosşar*），祂傳揚屬天的信息，以上帝的誡命引領人，同時聖靈的工作是擔任上帝子女們的安慰者，因為祂住在他們的心中，常常安慰他們。至於上帝的子女是誰？藉由第 71 組問答：「聖靈如何安慰咱們的心？」「聖靈將善的意旨與思想以氣息吹注進入咱們的心（*pauchar i torroa tsjes o airab a tattuppau mario*），咱們做為新生的人（*bao a cho*），樂於行義，效法主耶穌基督的生活，從而向咱們的心靈作證——咱們是上帝的孩子（*torro paga gagil sisjiem o Deos*）」。[118] 第一人稱複數包括式（*torro*）在此確認心中有聖靈的虎尾壠人無疑也是上帝的孩子。

論聖而公之教會（*aiḡarrorro-no cho Christan o ma-achimit*），對應荷文‘een vergaderinge van een Christen rein ofte heilig volk’，表面意思即是「基督教聖潔子民的集會」，指出該教會從遠古以來都將永遠存在，上帝在地上有特別的子民，他們是天父上帝從地上所有世代中揀選出來的，真信徒都是上帝的孩子（*Tapos o gagil ma-autat a cho paga sisjiem o Deos*），受上帝之子話語的力量而聚集，與耶穌基督成為一體，耶穌基督為頭，信徒都是構成這個身體的一部分（*maibas o raag o achieb o mini*），上帝的三位格——父、子與聖靈將信徒的身體結合在增強的真信心與緊密的互愛連結中（*barroon o didden o karri-aukat*）。[119]

論聖徒相通（*rorró-no ad'o chono ma-achimit*），對應荷文‘de mededeel der heiligen’，表面意思為「聖徒群體的交流」，強調上帝賜給真信徒三項最重要的恩典：罪的赦免、肉身復活與永生；所有聖徒（*chono ma-achimit*）也就是基督之血洗淨其罪後的真信徒，與上帝一起結合在上帝之子耶穌基督的身體裡，參與「基督的救贖與上帝的恩典」（*lalaslas a babissé o ta Christus, şo-o roma-raman aşosóno Deos*），在往天堂之路上，彼此互助、提高，終能在上帝的公義中，展開新生。[120]

〈信經問答〉最後在論三項恩典。涉及肉身復活的問題，包括「死了的肉身能復活嗎？」、「怎麼復活？」、「復活還會殞滅嗎？」可見這一項恩典超乎常

117 〈信經問答〉第 41-49、51-55、57-60、62 組問答。
118 〈信經問答〉第 69-72 組問答。
119 〈信經問答〉第 73-77 組問答。
120 〈信經問答〉第 78-84 組問答。

理，虎尾壠初學者在學〈使徒信經〉時定是充滿疑惑，需要在問答中予以說明。問答在指出相信上帝因基督的救贖人，才使人的罪得到赦免；肉身腐化但在末日時，上帝既用塵土造了人，也將使肉身從塵土中復活與靈魂再度結合，此後即得永生——在天堂不滅的生活，與上帝同在，感受前所未有的平安與喜樂。[121]

綜觀〈信經問答〉，僅有第 24、71 組問答是以第一人稱複數包括式說明虎尾壠信徒是主耶穌基督的僕人、家人與祂的人，聖靈在虎尾壠信徒的心中替他們作證是上帝的孩子。第一人稱單數的答句重在以「我」為陳述的主體；由於內涵深奧，理解頗具難度，即使背誦熟練，對答如流，不免與牧師認定的標準有所落差，但〈信經問答〉為必經考核的基本教材，通過之後才能進入〈洗禮問答〉的學習。

3. 〈洗禮問答〉

〈洗禮問答〉共計 40 組問答：論上帝的本質、創世／人的墮落與原罪、上帝藉基督救贖人、基督寶血與洗禮，也包括基本經文〈主禱文〉、〈使徒信經〉與〈十誡〉的內容，最後是個人的認罪。[122]

〈洗禮問答〉雖在考核受洗前該已具備的教義知識，仍可見初次出現的內容，如上帝造人與人的原罪。〈對話〉出現亞當和夏娃的敘事、〈基督教箴言〉，〈信經問答〉提到上帝用塵土造了人的身體，但直到〈洗禮問答〉才有「上帝依祂的樣子造人，依上帝的形象（*pan'isas o Deos*）」；人的原罪來自亞當和夏娃在伊甸園（*paradiso*）犯錯，*paradiso* 伊甸園／天堂，應是借自義大利文。接著人因犯錯、不順從而受到的懲罰也清楚列在問答中，如疫病（*dig*)、恐懼（*aurtsi*）、害怕（*ikkil*）、精神的折磨（*zichil o tsjes*）、死亡與死後的地獄之火（*chau o Gehenna*）。[123]

〈洗禮問答〉最為重要的問答，當屬洗禮與聖餐，這也是整部《教義與講章》僅見聖餐的段落。聖經記載上帝透過洗禮和聖餐赦免基督徒的罪（*abono kakossi*）；[124] 解釋性詞組洗禮（*dog o sasikir i to*）意義為「浸水儀式」——人要接受施洗，罪才得赦免；洗禮中，水象徵耶穌基督的寶血，水潑灑了象徵祂的寶血灑了；如同以

121 〈信經問答〉第 85-90 組問答。

122 查忻，〈1640 年代後期西拉雅語及虎尾壠語教理問答的比較〉，頁 78。

123 〈信經問答〉第 88 組問答；〈洗禮問答〉第 12、15-16 組問答。

124 抄本〈洗禮問答〉第 26 組問與答句皆為 *abono kakossi*，協會版與甘為霖版兩版答句都誤印為 *abona*。

水洗淨汙濁的身體，洗禮的施行代表以基督寶血洗淨人的靈魂與肉身的罪惡。[125]

至於聖餐（*dog o man o marpesa*//het Avontmaal//the Lord's Supper），表面意思為晚餐儀式；儀式中，餅與酒象徵耶穌基督的身體與寶血，比之 Junius 編寫的教理問答論及餅、酒，〈洗禮問答〉並不完備，沒有餅的問答，僅提到杯與寶血的象徵：當基督說到杯（*Şabanno maunis-o-ala ta Christus inna ai-chám-an o*），「這是我的血，為赦免罪而流」，其中詞組'*ai-chám-an o*'對應荷文'den drinkbeker'，甘為霖版英譯為'the cup'，但'*ai-chám-an*'即為「杯」，李壬癸將後面的'*o*'譯註為斜格標記 OBL，陳炳宏譯為'of'，兩者之後都該接一個名詞，李壬癸從甘為霖版英譯，陳炳宏則以為原文缺印'to'（水），譯為水杯'*ai-chám-an o to*'。其實《詞典》詞條'*o*'說明'*o*'為名詞，意指土著的烈性飲料，如同'*to abbas*'為「海水」，'*ai-chám-an o*'可譯作「酒杯」。[126]

〈洗禮問答〉既是給虎尾壠教友在洗禮施行前的問答，仍要再次確認是否放棄了 haibos 及其迷信，故以第一人稱單數所有格「我的靈魂（*na-a tsjes*）」為主詞，明白表明棄絕各種罪惡，在純正信仰與新生活中與上帝同在：[127]

> 你會放棄 haibos 和他騙人的迷信嗎？
> 是的，我的靈魂放棄 haibos，*Adam* 和一切沒用的迷信。

（四）講章

Vertrecht 牧師在 1650 年 11 月據悉已經多次以虎尾壠語講道，前任 Van Breen 牧師可能傳承講道詞助他進行禮拜日的宣講。[128] 相較於教義教材用於教導學校的學生，在教堂裡聽講道的受眾更為多元，包括不同性別、年齡與社會階層；「上教堂」或許是日常最具規律性的集體聽講教義的場合。從講章可以觀察到牧師在

---

125 〈洗禮問答〉第 26-27、29-30、38 組問答。

126 〈洗禮問答〉第 28 組；查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 133-134、136-139、168；《詞典》荷文版 209 頁詞條'*o*': 'in woners (*sic.*) stercken drank'；甘為霖版頁 163 為'all kinds of strong drink'。

127 〈洗禮問答〉第 39-40 組問答，引文出自第 39 組，此處的'tsjes'對應 siel//soul。

128 *Formosa under the Dutch*, p. 258；例如初到福爾摩莎的牧師溫世繆（Arnoldus Winsemius）就收到 Junius, J. Happart, Olhoff 牧師之前給新上任牧師準備的講道文，見亞伯特．溫世繆（Albert Winsemius）、彼得．溫世繆（Pieter Winsemius）著，王儷靜譯，《熱蘭遮之淚：17 世紀荷蘭牧師溫世繆在福爾摩沙的生命故事》（臺北：前衛出版社，2024），頁 148。

表 3 講章概況

	〈第一講〉	〈第二講〉	〈第三講〉	〈第四講〉	〈第五講〉
篇幅[欄]	7	15	10	14.5	6
佈道時間[約]	30-40 分鐘	1.5-2 小時	1 小時	1-1.5 小時	30 分鐘
段落數[協會版]	7	8	3	4	3
引徵經文	7	11	5	14	10
聖經人物	2	10	3	3	2
指涉 haibos [處]	23	2	2	1	0

說明：篇幅以甘為霖版講章一頁分兩「欄」為單位計數，朗讀一欄約需 4-5 分鐘；引徵經文參見協會版邊註；聖經人物包括 Esaias(Isaiah)、Malachias、Jacobus、Abraham、Moses、David、Apostel Paulus、Petrus、Johannes 等等，計數不包括耶和華、耶穌基督、撒旦等。

資料來源：《教義與講章》各版與兩版譯註的講章

宣講前通常以「親愛的聽眾」（*Aukattan a ma-akakriél*）進行問候，語句也運用第一人稱複數包括式‘*torro*’（咱們）形塑與教友的一體感。現存講章都是選取聖經段落作為佈道的主題，內容更引用多種經文；甚至還得考慮時間長短（一講約 30 分鐘至 2 小時），因此必須事先準備合適篇幅的虎尾壠文稿，並如抄本所見，可在講稿上直接增補、修改，或許這正是講章沒有荷文版的原因。[129] 講章引用經文中出現的多位先知、人王與使徒的名字，教義教材大多未曾提過，可以想見，虎尾壠受眾得在陌生而遙遠的時空差距與異己的社會文化背景下，慢慢地因為多聽而熟悉這些人物的話語與故事（見表 3）。

1. 〈第一講〉

主題經文《舊約・以賽亞書 56 章 7 節》「因我的殿必稱為萬民禱告的殿」。[130]

〈第一講〉作為開端，在對受眾說明教堂的意義，以及在教堂裡應有的心態與行為舉止。教堂為上帝的殿堂，不僅是聚會所，更是面對上帝的地方，上帝的道理就是靈魂所需的食物，沒有靈糧，就會沒有悟性（*şaan*），像田野的鹿一般；

---

129 ‘*Aukattan a ma-akakriél*’直譯為「親愛的聽眾」，*aukattan* (to love, to rejoice) 與 *ma-akakriél* (a listener) 分別出自《詞典》詞條 *maukat*、*kummeriel*；關於講稿的修改等註記，如〈講章第二講〉，協會版，頁 97，對照抄本可見增補部分都在協會版上確實印刷出來。

130 〈講章第一講〉，協會版，頁 84-89；陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 41-87；Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. 191-211；各講章的主題經文引自查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 164-165；以下所敘述的各講章內容將以陳炳宏中譯版頁數標記出處。

人們到此向上帝禱告、稱頌祂的名，在此品嚐永恆的靈糧，必須謙恭、敬畏，但無須恐懼；在上帝的殿堂，不能像在其他房子裡一般吃、喝、飲酒、躺睡、閒坐、嚼檳榔、玩耍、嘻笑、喧嘩、惡作劇、跟孩子玩樂；更不可心裡想著房子、田園、捕鹿與打獵等。[131]

本講是拒斥 haibos 最多的一講，牧師強調不可將 haibos 與上帝並列，對上帝的信仰必須專一，不可將靈魂分成兩半，一半給 haibos，一半給上帝，供養 haibos、相信 *Adam*（鳥），都是沒用的，這些是 haibos 模仿上帝以誆騙世人的伎倆，它使你們的祖先誤入歧途，要丟掉過去視為理所當然的習俗。有些語句與〈對話〉幾近相同，如沒必要害怕 haibos，「沒有上帝的允許，haibos 也沒能害了我們」‘*Alli mabarr'ija icho parapies i namo, sja alli pauss'icho ta Deos*’、「離開 haibos，就像是離開天上的毒蛇」‘*Obea innai ta haibos, maibas innai ibien o boesum*’。牧師鼓勵禱告，也不乏勸勉的話語：「你們不要厭倦學習，不要嫌惡天堂的道理」‘*Hai orachan imo patil ai, hai malleak o atil o boesum*’，甚至也不免抱怨虎尾壠受眾的吸收程度：「我很不好意思說：不斷地教你們，但你們連二、三條基督教教義也不知道，那麼無謂的來到這個聚會所，對嗎？無謂的坐在這裡嗎？絕對不是」。[132]

2. 〈第二講〉

主題經文《新約・提摩太前書 2 章 5 節》「因為只有一位上帝」。[133]

〈第二講〉的時間最長，也出現最多聖經人物，旨在說明使徒保羅（Apostel Paulus）在書信中寫道：「只有一位上帝」，並透過三項原則來檢視：上帝是真實的；真神只有一位；真神是誰。首先說明有上帝，上帝即耶和華，只有祂高於一切，但因上帝完全是靈的存在，祂喚起許多先知與公義者，如亞伯拉罕（Abraham）、雅各（Jacob）、摩西（Moses）、撒母耳（Samuel）、以賽亞（Jesaias）、耶利米（Jeremias）、以西結（Ezechiel）、但以理（Daniel）等聽到祂的聲音，許久之後又讓其子耶穌基督來到世間，當祂的旨意與誡命公諸於世就歇了，要世人去信仰

---

131 陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 47-48、54、68-69、83-84。

132 〈對話〉第 80 組；陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 55-56、59- 61、64、66、69、79-80、85-86。

133 〈講章第二講〉，協會版，頁 90-100；陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 87-165；Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. 212-252.

先知們與耶穌 12 位門徒寫下的話語（聖經）；牧師尤對創世闡述最多，運用「鏡子」（*tattorroddauron*）來比喻並彰顯上帝的造物之工：人赤裸地來到地上，卻像是來到備好許多家具的大房子，從造物之工的鏡子中看見上帝的存在、智慧、全能、權柄，以及賜給人的仁慈與恩典。上帝賞賜給所有人，包括不知與不求上帝的人，人們要能尋求祂，信祂，祂會賞賜更多，特別是祂的子女、僕人、蒙受揀選的人，禮物（*aşoso*）有各種各樣，包括絲、布，金、銅、鐵、風、雨、光、熱、身體健康、力量與智慧等；最後再次說明「三位一體」不是三位上帝。[134]

本講同樣強調 haibos 不是造物的真神，反而是惡靈（*rapies a tsjes*），沒有知識（*aba*）與權力（*barra*）掌管萬物；也拒斥認為上帝不存在的無神論者、不知與拒絕上帝的人都是遠離上帝、遠離恩典、遠離天堂的人。[135]

3. 〈第三講〉

主題經文《新約・希伯來書 11 章 6 節》「因為到上帝面前來的人必須信有上帝，且信祂賞賜那尋求祂的人」。[136]

〈第三講〉可視為是〈第二講〉的延續，上一講提到的經文成為本講的主題經文。牧師鼓勵人要真正去尋求上帝，但更強調「信」（*poetautat*），如「咱們要信祂的恩典」‘*Maspot a poetautat inni choa bó*’；人因亞當而有罪，因有罪而與上帝疏離，所以人要提升靈性才能回歸上帝那裡。上帝已經先行尋找人，揭示人走向上帝的道路，相信有上帝，在造物之工與上帝的話語（聖經）中見證上帝。上帝完全是靈，於是牧師從人神之辨的基礎上說明上帝如何與有身體的人不同，進而論及「三位一體」，他明白受眾可能會以為有三位上帝、疑惑上帝要如何生子？於是提出比喻，例如太陽中有光線、光與熱，不會分離，正如子與聖靈都住在父裡，如水自泉湧出，一切都在祂之內，成了《教義與講章》中對「三位一體」作出最多解釋的內容。[137]

---

134 陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 88-89、93、98-99、101、106-108、128、132、134、137、139-141、148-150、158、161-164。

135 陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 98-99、156。

136 〈講章第三講〉，協會版，頁 101-108；陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 166-218；Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. 253-279.

137 陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 168-169、172-174、178、186-212。

對於不放棄 haibos 的人，牧師更是直接說：不要信 haibos 與 *Adam*（鳥），若不悔改，上帝的懲罰絕不寬貸；摒棄心中悖逆，跟隨真神，只要想尋求上帝，才會發現祂，祂的兒子是上帝與人的中保，因著耶穌基督，上帝將給你們恩典。[138]

4. 〈第四講〉

主題經文《新約・約翰福音 17 章 3 節》「認識祢—獨一的真上帝，並且認識祢所差來的耶穌基督，這就是永生」。[139]

〈第四講〉為引徵最多經文的一講，牧師先解說主題經文、再談經文啟示了兩點：人要認識上帝與人的中保——耶穌基督；永生伴隨著對上帝的真認識與真信心（*gagil o aba şo-o autat inni ta Deos*）。耶穌基督能將永生給予上帝世代揀選的子民，引領他們去父那裡，啟迪其悟性以認識上帝；基督不會引人去撒旦、haibos 那裡；無用的認識是因為對上帝沒有信心，什麼也得不到；真信心有三原則：真正認識上帝（*gagil o ab'o Deos*）、接受上帝的道理（*arách o ranied o Deos*）、信靠上帝（*aikap i ta Deos*），堅定相信上帝，對祂的話語不懷疑、不拒絕，就算心靈不知其義，也要確實相信其應然；再從「三位一體」論述第二位格（*kanarroa-da boa*）的上帝之子耶穌基督，以人的形象被上帝差遣到地上，領受其名，救贖罪中之人。基督作為上帝與人的中保，成為代罪羔羊替人的罪受難而死；替人祈求，平息上帝的憤怒；人應該要對耶穌基督有真信心，祂會引領上帝所有的兒女，祂是天堂的道路、入口與梯子（*tarran ja icho, sandon şo-o kittas o boesum*），祂稱天堂的生命為永生，是在上帝、耶穌基督裡的真正生命（*morich o gagil*）；即使在地獄受刑罰仍得救贖，只要人能悔改並真正相信，跟隨基督就能到達天堂。[140]

5. 〈第五講〉

主題經文《新約・約翰福音 16 章 23 節》「到那日，你們什麼也就不問我了。

---

138 陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 212-214、216、218。

139 〈講章第四講〉，協會版，頁 109-119；陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 218-290；Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. 280-318.

140 陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 223-225、230-236、239、241、243、245-246、250-251、256、268、289。

我實實在在告訴你們，你們若向父求甚麼，祂必因我的名賜給你們」。[141]

〈第五講〉的時間最短，主旨在說明：人，生而赤裸，將所缺以禱告來懇求天上的父，所以要學習如何祈禱，祈禱的手勢、祈禱前內心與思想的準備，上帝厭棄祈禱出自嘴而不是心。牧師闡述耶穌基督教導禱告的四原則：求告天父、奉上帝之子的名求告天父、求告上帝什麼、以真信心祈禱；除了〈主禱文〉中「日用的飲食」與「救我們脫離兇惡」外，牧師指出還有很多可以祈求（*Mapan ja tuppo, ino eachan*），例如給予身體與心靈有形、無形的禮物，好比〈第二講〉所提到的上帝的賞賜，如食物、衣物、雨水、好天氣、健康、安慰、善良、信心、智慧、平和與喜樂等。[142]

整體看來，〈第一講〉與〈第五講〉重在教導教堂內的禮儀，乃至基督徒該如何進行禱告與靈性整備等基礎事項，我們不禁推測 Vertrecht 牧師很早就完成所有講章，或許有不少承襲自 Van Breen 牧師先期的成果。〈第一講〉至〈第四講〉都觸及 haibos，牧師對於上帝與 haibos 之辨著力甚深，除了告誡 haibos 的作惡與欺騙外，也不忘提醒虎尾壠人該害怕的應該是上帝的憤怒，忠於 haibos 的人將受到絕無憐憫的懲罰。

六、結論

本文追溯基督宗教衝擊臺灣原住民族信仰的第一波——荷蘭時代，探討基督新教荷蘭改革宗教會於 1644-1654 年向虎尾壠人傳教的事工與內涵。透過分析《虎尾壠語詞典》與《教義與講章》，可以觀察到兩者都隱含了不具名的先行者 Simon van Breen 牧師打下基礎的業績。從牧師接續積累的成果中，我們得以掌握作為外來他者的牧師在見證虎尾壠在地信仰與慣習並經過再詮釋後，成為傳遞福音的助力；另一方面，牧師也以習得的虎尾壠語，藉由講道與教學，傳達對虎尾壠人來說全新且異己的基督教信仰與實踐的大致脈絡。

首任牧師 Van Breen 初到虎尾壠地區，與虎尾壠人接觸、互動並開始常駐當

141 〈講章第五講〉，協會版，頁 120-124；陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 290- 321；Paul Jen-kuei Li, *Text Analysis of Favorlang*, pp. 319-334.

142 陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》，頁 292、295-300、314-318。

地後，建教堂、學校，又一邊學習虎尾壠語，一邊彙編詞典，著手翻譯各式祈禱文、〈使徒信經〉、〈十誡〉，編寫短篇教理問答；牧養兩年半後，學校已達 6 所，學生的學習表現深獲肯定，被譽為是全島最有進展的學校。與此同時，他也認識到當地的信仰與習俗，例如虎尾壠人相信人有靈魂、看不見的力量可能作祟、惑亂人心；有人會利用某些手法企圖達到目的；進行預知吉凶的鳥占；也有「應得的回報」等觀念；更是將虎尾壠人信仰的對象 haibos，直接譯成「惡魔」。

以《詞典》型態蒐羅的語彙尚未能完整呈現虎尾壠的信仰世界，必須結合《教義與講章》，以闡述牧師如何盡量用虎尾壠人熟悉的母語來傳達基督教教義，不僅直接借用虎尾壠語詞、並以解釋性詞組、新構詞彙等方式翻譯基督教信仰概念；不可避免地，也必須轉借教會慣用語表達特定的人事物；此外，虎尾壠語法中的第一人稱複數包括式的運用更有助於形塑出連結耶穌基督、牧師與虎尾壠教友的一體感。

Van Breen 牧師的先期成果該有不少為 Vertrecht 牧師所沿襲、繼承，畢竟其譯本在虎尾壠學校已經行之有年，《詞典》可見 Van Breen 牧師在直接借用、解釋性詞組，以及第一人稱複數包括式的應用先例，至於兩者傳承的程度為何，有待進一步確認。另一方面，Vertrecht 牧師顯然也表現出與前任的不同調，特別是兩位牧師對虎尾壠語構詞與詞義認知的分歧是否影響了虎尾壠學生與受眾對於基督教教義的理解，甚至產生混淆與錯亂的可能，目前難以評估。即使牧師開始教授荷蘭語也可能僅對年輕世代較有影響。

Vertrecht 牧師針對虎尾壠人傳佈基督教的力作，無疑是〈對話〉。我們從中可以觀察到「創世」主題的重要性。正是創世將上帝的造物之工展現在人間，造物主的存在將一切都安排好以為人與萬物服務；然而原先依循祖先傳下來的古老信仰，以為天地就是這樣一直存在著，想來並沒有創世概念的虎尾壠人，在與牧師的化身——荷蘭來的異鄉客對話過程中，這才意識到或許真有造物主，於是反過來說 haibos 可能已經創造了所有的一切？可能是真神；如此帶有對抗意味的說法透露出牧師或許是在與虎尾壠人的對話中掌握到向他們傳教的策略——將 haibos 直接推到上帝的對立面，成為基督教論述中上帝的敵對者——撒旦，占卜鳥 *Adam* 與人類之祖亞當意外同名的巧合更被詮釋成 haibos 對後者的嘲諷。

Haibos（撒旦）／*Adam*（亞當）論述的建構可能也與 Van Breen 牧師不無關

係，但確實是 Vertrecht 牧師寫成「一篇內容在拒斥異教信仰與崇拜的對話」；若非如此，Van Breen 牧師將 haibos 譯成「惡魔」，也該啟發 Vertrecht 牧師進一步將 haibos 變成基督教的惡魔撒旦。破除本土信仰的論述反映出虎尾壠人原有信仰的根深蒂固，也因此唯有將 haibos 一舉趕下神壇才能讓虎尾壠人真正開始認識基督教上帝，接受上帝乃至上帝之子——耶穌基督。〈基督教箴言〉列於〈對話〉之後，正是以人類救主耶穌基督為主要內容，論及基督的受難、復活、升天、審判、人的報應，以及永生。

教理問答仍然強調〈對話〉中拒斥 haibos 的要旨，但對於天父上帝、耶穌基督的問答更可能來自教育現場針對虎尾壠學生提問的答疑，不全然由牧師憑空杜撰。〈信經問答〉涉及的「三位一體」、耶穌基督的出生、受難、復活、升天，論聖靈、聖而公之教會、聖靈相通，以及罪的赦免、身體的復活與永生，內涵無非超出一般常理；最後〈洗禮問答〉說明洗禮中的水代表為人洗淨罪惡的耶穌基督寶血；至於聖餐只提到酒杯與寶血的象徵，並未觸及「餅」象徵耶穌基督身體的意涵，不可謂完備，應該也不曾用作成人領受洗禮前的教材。或許牧師也能感受到基督教教義深具難以理解的奧義，即使虎尾壠人能夠熟記、倒背如流，也未必能產生如同牧師期待的那般宗教情懷。

講章展現出牧師所受的基督教神學教育與傳教士養成的成果，佈道的重點在使虎尾壠人認清 haibos 與上帝兩者在本質上的對立，歸向上帝，棄絕 haibos；同時為了讓虎尾壠人理解上帝作為靈的存在、三位一體等抽象意涵，牧師運用許多具象的比喻，比之今日牧師的講道毫不遜色，從中可以看到牧師想要讓虎尾壠人認識上帝與耶穌基督的用心，強調虎尾壠教友對上帝要有真認識與真信心，對上帝的話語不懷疑、不拒絕，就算不知其義，也要確實相信其應然。

從《教義與講章》的學校用教義教材以及面對虎尾壠受眾的講道看來，牧師並未在肯定虎尾壠信仰內涵的前提下進行概念的挪用與類比，值得一問的是，虎尾壠本土信仰中的福報／報應是否也有助於虎尾壠人理解基督教的審判、有福／恩典、有禍／懲罰？同時，可以確定的是，《教義與講章》的內容都不曾針對社會既有風俗施以道德規訓；本土信仰中被拒斥的對象就是 haibos，或再加上 *Adam* 鳥，並未涉及信仰祭儀的執行者，不論男、女祭師。雖然不知教會在虎尾壠地區是否公開撻伐過這些祭師們，但在當局迫害原住民族信仰的女祭師（*Inib*）時，

即使也曾多次面臨要被放逐的命運，截至 1652 年 5 月女祭師仍能與村人一起生活。[143] 這是否意味著過去那個更可能建立在人與神／靈可以溝通、協商、憑藉供奉換取所求，甚至可以討價還價，並予以評價，如「好的 haibos」、「壞的 haibos」——尚未接觸基督教之前的虎尾壠在地信仰仍具有一定的影響力？

虎尾壠信仰世界對唐人的信仰崇拜並不陌生，但只有在荷蘭人帶來基督教後，虎尾壠人才首度面對被殖民情境下的改宗現實。除了不上教堂、不上學或是沒學好而受到懲罰外；對虎尾壠人來說，改宗不僅只是改變信仰的對象，而是必須徹底改變人與神／靈的關係——面對上帝，虎尾壠人必須專一，抱持全然的相信與堅定的信心，遵從上帝的道理，還得相信人有原罪、要被救贖，要能悔改，相信耶穌基督為人贖了罪，洗淨了人，只有跟隨基督，才能回到天堂；這些應然的信仰必須透過長期的教養與實踐才有可能逐漸改變人心。

1659 年 10 月，虎尾壠語地區受教會牧養已近 15 年，從教會學校的視察報告可知，學校已擴展至 13 村；若以 1656 年戶口調查數據來計算，多達 11 村有半數以上村民學會並熟悉教義，其中超過半數同時又熟悉祈禱以上教義者共達 7 村，尤以年輕人的學力頗佳；虎尾壠人僅 48%熟悉教義，但在他們之中有 61%對祈禱以上教義亦稱熟稔。[144] 在荷蘭時代即將步入尾聲前，這項讓參與視察的政教代表都感到滿意的成績，只待最後傳教終結時，為「未竟的改宗」留下歷史的見證。

---

143 關於公司迫害本土信仰的女祭師，見 Hsin-hui Chiu, *The Colonial 'Civilizing Process' in Dutch Formosa, 1624-1662*, pp. 211-213；女祭師與虎尾壠人共同生活，見 Leonard Blussé and Natalie Everts, eds., *The Formosan Encounter -- Notes on Formosa's Aboriginal Society: A Selection of Documents from Dutch Archival Sources*, vol. III: 1646-1654 (Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 2006), pp. 428-430.

144 此 13 村為虎尾壠、二林、猫兒干（Batsiakan）、大突（Turgra）、馬芝驎（Taurinap）、阿束（Assoeck）、大武郡（Tavekol）、東螺（Dobalibaiou）、眉裡（Balbijs）、西螺（Dobalibaota）、猴悶（Goumol），見中村孝志，〈荷蘭人對臺灣原住民的教化：以一六五九年中南部視察報告為中心而述〉，收於中村孝志著，吳密察、翁佳音編，《荷蘭時代臺灣史研究　下卷：社會、文化》（臺北：稻鄉出版社，2001），頁 111-122、131。

附表　Vertrecht 牧師編寫之虎尾壠語基督教傳教文本

版本名稱		E. Netscher 〈虎尾壠語講章等〉1857 Leerstukken ten gebruikke der schoolen van ’t favorlangs district （虎尾壠地區學校用教義）	抄本 1884-1886(?) 印度尼西亞國家圖書館 綠色封面 PDF 館藏題名 Leestukken Tergebruiken der Schoolen （學校用教義）	協會版 1888 *Leerstukken en Preeken in de Favorlangsche Taal* (*Eiland Formosa*)’ （虎尾壠語[福爾摩莎島]教義與講章）		甘為霖版 1896 *The Articles of Christian Instruction in the Favorlang Dialect of Formosa* （福爾摩莎虎尾壠方言的基督教教義）	陳炳宏 2009a, b 台灣基督長老教會 《虎尾壠地區學校用信仰要項》	查忻 2011 中華基督教會 《虎尾壠地區學校使用的教義》
虎尾壠語、荷語雙語文本	I.	虎尾壠語（抄本）Ai-ach’o ma-acháchimit ja torro ta Jesus Christus						
	1	1. Het onze Vader. 1 bl. (ned. en evenveel fav. tekst).	T’ Gebed onses Heeren Jesu Christi. （pp. 2-3 雙數頁為虎尾壠語；單數頁為荷語）	‘T GEBED ONSES HEEREN JESU CHRISTI. （pp. 2-3 雙數頁為虎尾壠語；單數頁為荷語）	1 I.	The Lord’s Prayer (p.1)	主祈禱文	主禱文
	II.	Autat o Christan						
	2	Het Christelikke geloove. 1½ bl.	Het Christelikke geloove. (pp. 4-7)	HET CHRISTELIKKE GELOOVE. (pp. 2-5)	2 II.	The Christian Creed (pp. 2-3)	基督徒信經 2009a: 261-266	使徒信經
	III.	Tschiet o átillono ta Jehova						
	3	De thien geboden des Heeren. 2½ bl.	De thien geboden des Heeren. (pp. 6-13)	DE THIEN GEBODEN DES HEEREN. (pp. 4-9)	3 III.	The Ten Commandments (pp. 3-5) [附編號]	十誡 2009a: 275-283	十誡
	IV.	Ai-ach’o patsjisimma						
	4	Het morgen gebed. 1½ bl.	Het morgen gebed. (pp. 12-15)	HET MORGEN GEBED. (pp. 8-11)	4 IV.	The Morning Prayer (pp. 5-6)	晨禱	晨禱
	V.	Ai-ach’o marpesa						
	5	Het avond gebed. 1½ bl.	Het avond gebed. (pp. 16-19)	HET AVOND GEBED. (pp.10-13)	5 V.	The Evening Prayer (pp. 7-8)	晚禱	晚禱

虎尾壠語、荷語雙語文本	VI.	Ai-ach'o tinnaam man						
	6	Gebed voor den eten. 1 bl.	Gebed voor den eten. (pp. 18-21)	GEBED VOOR DEN ETEN. (pp. 12-13)	6 VI.	Prayer before Meals (pp. 8-9)	餐前禱告	飯前祈禱
	VII.	Ai-ach'o a-i-jor a man						
	7	Gebed na den eten. 1½ bl.	Gebed na den eten. (pp. 20-23)	GEBED NA DEN ETEN. (pp. 12-15)	7 VII	Prayer after Meals (pp. 9-10)	餐後禱告	飯後祈禱
	VIII.	Ai-ach'o katinnaam atil						
	8	Gebed voor de onderwijsinge. 1 bl.	Gebed voor de onderwysinge. (pp. 22-25)	GEBED VOOR DE ONDERWYSINGE. (pp. 14-15)	8 VIII	Prayer before Religious Instruction (p. 11)	講道前禱告	課前祈禱
	IX.	Ai-ach'o a-i-jor a atil						
	9	Gebed na de onderwijsinge. ½ bl.	Gebed na de onderwysinge. (pp. 24-25)	GEBED NA DE ONDERWYSINGE. (pp. 14-17)	9 IX	Prayer after Religious Instruction (pp. 11-12)	講道後禱告	課後祈禱
	X.	Karri-atite tuppach o sjam Ternern, so-o ta Holland' azjies						
	10	't Samengesprek tusschen een farlanger (favorlanger?) en hollander vreemdeling. 21½ bl.	Tsamen-gesprek tusschen een Farlanger, en Hollander vreemdeling. (pp. 26-69) [pp. 46-47 遺漏掃描]	TSAMEN-GESPREK TUSSCHEN EEN FARLANGER, EN HOLLANDER VREEMDELING.(pp.16-39)	10 X	Dialogue between a Favorlanger and a Dutchman (pp. 12-32) [附編號]	一位虎尾人和一位荷蘭異鄉人的對話	虎尾壠人與荷蘭異鄉客間的對話
	XI.	Atite o atil o Christan						
	11	Christelikke leerspreukken. 6 bl.	Christelikke leerspreukken. (pp.68-85) [pp. 73, 80 遺漏掃描]	CHRISTELIKKE LEERSPREUKKEN. (pp. 38-45)	11 XI	Christian Maxims (pp. 33-38) [附編號]	基督徒格言	基督教義箴言

虎尾壠語、荷語雙語文本	XII. Chachod o ai-ach’o Christan							
	12	Vragen over ’t Gebed den Heeren. 29½ bl. [實則 2½ bl.]	Vragen over ’t gebed den Heeren. (pp. 80-85)	VRAGEN OVER ’T GEBED DEN HEEREN. (pp. 44-47)	12 XII	Questions on the Lord’s Prayer (pp. 38-40)	主祈禱文問答	主禱文問答
	XIII. Chachod o autat o Christan							
		[算入上一篇，實則 27 bl.]	Vragen over het Christelikke geloove. (pp. 86-139)	VRAGEN OVER HET CHRISTELIKKE GELOOVE. (pp. 46-77)	13 XIII	Questions on the Christian Creed (pp. 41-67) [附編號]	基督徒信仰的問題	使徒信經問答 （簡稱信經問答）
	XIV. Ma-apapp’a atil ino aracho Christan a sasikir ito							
	13	Kort onderwijs om den Christelikken doop te ontfangen. 7½ bl.	Kort onderwys om den Christelikken doop te ontfangen. (pp. 140-155)	KORT ONDERWYS OM DEN CHRISTELIKKEN DOOP TE ONTFANGEN. (pp. 76-83)	14 XIV	Catechism for those about to receive Christian Baptism (pp. 68-75) [附編號]	接受基督教洗禮前的短篇教義問答 2009a:242-260, 267-275, 284-287.	領受基督教洗禮前簡短的教導 （簡稱洗禮問答）
虎尾壠單語文本（僅標題為荷文）	XV. 無虎尾壠語標題							
	14	d’ Eerste predikatie over de woorden Esai 56 v. 7. 9 ½ bl.	D’eerste predikatie over de woorden Esai. 56 v. 7. pp. 157-166	D’eerste predikatie over de woorden Esai. 56 v. 7. (pp. 84-89)	15	First Sermon. Isaish 1xvi. 7 (pp. 75-78)	講道第一講 （以賽亞書第 56 章第 7 節）	講章
	XVI. 無虎尾壠語標題							
	15	De tweede predikatie over de woorden 1 Timoth. 2 v. 5. 16 bl.	De tweede predikatie over de woorden 1 Timoth. 2 v. 5. pp. 167-186	De tweede predikatie over de woorden 1 Timoth. 2 v. 5. (pp. 90-100)	16	Second Sermon. 1 Timothy ii. 5 (pp. 79-86)	講道第二講 （提摩西前書第 2 章第 5 節）	講章

虎尾壠單語文本（僅標題為荷文）	XVII. 無虎尾壠語標題							
	16	De derde predikatie over de woorden Hebreen capit. 2 v. 6. 14 bl. (Hierop volgen 3 bl, uitmakende het slot rede; de volgorde der reden is echter niet afgebroken).	De derde predikatie over de woorden Hebreen Capit. 2 v. 6. (pp. 187-199)	De derde predikatie over de woorden Hebreen Capit. 2 v. 6. (pp. 101-108)	17	Third Sermon. Hebrews xi. 6 (pp. 86-91)	講道第三講 （希伯來書第 11 章第 6 節）	講章
	XVIII. 無虎尾壠語標題							
	17	De vierde predikatie over de woorden Joh. 17 v. 3. 20½ bl.	De vierde predikatie over de woorden Joh. 17 v. 3. (pp. 200-220)	De vierde predikatie over de woorden Joh. 17 v. 3. (pp. 109-119)	18	Fourth Sermon. John xvii. 3 (pp. 91-98)	講道第四講 （約翰福音書第 17 章第 3 節）	講章
	XIX. 無虎尾壠語標題							
	18	De vijfde predikatie over de woorden Joh. 16 v. 23. 9 bl.	De vijfde predikatie over de woorden Joh. 16 v. 23. (pp. 223-231) [pp. 232-238 為空白頁，p. 239 為接封襯頁]	De vijfde predikatie over de woorden Joh. 16 v. 23. (pp. 120-124)	19	Fifth Sermon. John xvi. 23 (pp. 98-101)	講道第五講 （約翰福音書第 16 章第 23 節）	講章

資料來源與說明：E. Netscher (1857); Jacobus Vertrecht (1888)，依序排列下來，原書並無編號；WM. Campbell (1896)目錄與內文各有不同字體的編號；陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語基督教義問答註解》；陳炳宏，《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》；查忻，〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉，頁 154-167；查忻，〈1640 年代後期西拉雅語及虎尾壠語教理問答的比較〉，頁 75-78。另抄本的頁數為去除重複與補上缺漏頁後重編的頁數。

引用書目

Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie [一般政務報告] Cornelis van der Lijn, François Caron, Carel Reniers, Gerard Demmer en Arent Barendsz., Batavia 31 december 1649. VOC 1171A, fol. 90r.

〈上帝與神〉,「台灣聖經公會」,下載日期:2024 年 7 月 16 日,網址:https://www.bstwn.org/bmag/bmag17/God%20and%20god.htm。

林昌華,〈追尋華武壟:以荷蘭文獻重構華武壟(Favorlang)民族誌〉,《臺灣教育史研究會通訊》(臺北)63(2009 年 11 月),下載日期:2011 年 1 月 22 日,網址:http://www.laijohn.com/PCD-F/ research/Lim,Choa.htm。

「哥德體(black letter)」,下載日期:2024 年 1 月 23 日,網址:https://www.britannica.com/topic/black-letter。

「聖言資源中心」,下載日期:2024 年 7 月 16 日,網址:https://www.sagos.org/2013-01-07-07-56-37/2008-11-12-22-16-16/%E4%BF%A1%E4%BB%B0%E5%95%8F%E7%AD%94/232-2009-10-26-16-42-22。

李育琴,〈聽取吉凶　鳥占文化的靈鳥:繡眼畫眉〉,「環境資訊中心」,下載日期:2025 年 6 月 10 日,網址:https://e-info.org.tw/node/236611。

「Elisa Netscher」,下載日期:2024 年 1 月 20 日,網址:https://id.wikipedia.org/wiki/Elisa_Netscher。

'Eliza Netscher',"Biography: portal of the nederlands",下載日期:2024 年 1 月 20 日,網址:http://www.biografischportaal.nl/en/persoon/92207388。

"Leesstukken tergebruiken der schoolen." Manuscript (No. Barcode: 0709127589,No. Panggil: VT.35). Perpustakaan Merdeka Selatan (Lantai 9-Merdeka Selatan),可供現場閱覽,Online Public Access Catalog (Perpustakaan Nasional RI),下載日期:2024 年 1 月 25 日,網址:https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=628715。

"Leesstukken tergebruiken der schoolen." Transcript (No. Barcode: 00001928732,No. Panggil: VT.35). Perpustakaan Merdeka Selatan (Lantai 9-Merdeka Selatan),可供現場閱覽,Online Public Access Catalog (Perpustakaan Nasional RI),下載日期:2024 年 1 月 25 日,網址:https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=94647。

Paul Jen-Kuei Li(李壬癸), "Christian instruction in Favorlang translated into English [〈法佛朗語基督教理文本英譯〉]." Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica (Project report submitted to the National Science Council of Taiwan), 2003. 臺北:國家圖書館中文書庫藏,索書號:803.996 8467。

小川尚義

1900　〈「フアボラング」語に就て〉,《言語學雜誌》(東京)1 (10): 1103-1112。

1901　〈「フアボラング」語に就て(承前)〉,《言語學雜誌》(東京)2(2): 143-157。

小川尚義（著）、黃秀敏（譯）、李壬癸（編審）

1993 〈關於費佛朗語（Favorlang）〉，收於黃秀敏譯、李壬癸編審，《臺灣南島語言研究論文日文中譯彙編》，頁 243-248。臺東：國立臺灣史前文化博物館籌備處。

1993 〈關於費佛朗語（Favorlang）（承前）〉，收於黃秀敏譯、李壬癸編審，《臺灣南島語言研究論文日文中譯彙編》，頁 249-257。臺東：國立臺灣史前文化博物館籌備處。

中村孝志

2001 〈荷蘭人對臺灣原住民的教化：以一六五九年中南部視察報告為中心而述〉，收於中村孝志著，吳密察、翁佳音、許賢瑤編，《荷蘭時代臺灣史研究　下卷：社會、文化》，頁 103-133。臺北：稻鄉出版社。

白樂思（Blust, Robert）（著），李壬癸、張永利、李佩容、葉美利、黃慧娟、鄧芳青（譯）

2022 《南島語言 II》。新北：聯經出版事業股份有限公司。

江玉玲

2010 《福爾摩沙的神僕之聲：荷治初期臺灣基督教音樂史料溯源》。臺北：道聲出版社。

江樹生（譯註）

2024 《熱蘭遮城日誌》，第 4 冊：1644-1645。臺南：臺南市政府文化局、國立臺灣歷史博物館，再版。

吳國聖

2009 〈十七世紀臺灣 Favorlang 人研究〉。臺北：國立政治大學民族學系碩士論文。

林昌華

2003 〈阿立、塔瑪吉山哈與海伯：宣教文獻所見臺灣本土宗教與荷蘭改革宗教會的接觸〉，《臺灣風物》（臺北）53(2): 15-61。

亞伯特・溫世繆（Winsemius, Albert）、彼得・溫世繆（Pieter Winsemius）（著），王儷靜（譯）

2024 《熱蘭遮之淚：17 世紀荷蘭牧師溫世繆在福爾摩沙的生命故事》。臺北：前衛出版社。

邱韻芳

2014 《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》。新北：華藝學術出版。

邱馨慧

2013 〈從近代初期季風亞洲的荷蘭語學習看臺灣荷蘭時代的殖民地語言現象與遺緒〉，《臺灣史研究》（臺北）20(1): 1-46。

2023 〈再現失落的虎尾壠：兼論語彙的歷史學研究〉，《臺灣史研究》（臺北）30(2): 1-51。

查　忻

2011 〈荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展〉。臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文。

2015 〈十七世紀荷蘭改革宗教會在臺灣與巴達維亞的宗教教育：教義教材的比較分析〉，《輔仁歷史學報》（新北）35: 105-151。

2015 〈1640 年代後期西拉雅語及虎尾壠語教理問答的比較〉，《季風亞洲研究》（新竹）1(1): 69-96。

胡台麗

2011 《排灣文化的詮釋》。臺北：聯經出版事業股份有限公司。

康培德
2014 〈二林地區：十七世紀荷蘭東印度公司對彰化平原與濁水溪沖積扇北半部人群的地域區劃〉，《白沙歷史地理學報》（彰化）15: 21-45。

淺井惠倫（著）、黃秀敏（譯）
1993 〈和蘭（オランダ）與蕃語資料〉，中譯文收於黃秀敏譯、李壬癸編審，《臺灣南島語言研究論文日文中譯彙編》，頁 4-15。臺東：國立臺灣史前文化博物館籌備處。

陳炳宏
2009a 《虎尾（FAVORLANG）語基督教義問答註解》。臺北：陳炳宏。
2009b 《虎尾（FAVORLANG）語禱告與講道註解》。臺北：陳炳宏。
2011 《古雲林地區文史探查》。臺北：陳炳宏。
2021 《臺南 SIRAYA 語馬太福音註解（2021 年最新版）》。臺北：陳炳宏。

黃慧娟、施朝凱
2018 《布農語語法概論》。新北：原住民族委員會。

程紹剛（譯註）
2000 《荷蘭人在福爾摩莎》。臺北：聯經出版事業股份有限公司。

賴永祥
1965 〈明末荷蘭宣教師編纂之蕃語文獻〉，《臺灣風物》（臺北）15(3): 61-76。

韓家寶、歐陽泰、鄭維中（編譯）
2022 《費爾堡長官報告與東印度對談》。臺北：南天書局有限公司。

Blussé, Leonard 包樂史, Natalie Everts, and Evelien Frech (eds.)
1999 *The Formosan Encounter -- Notes on Formosa's Aboriginal Society: A Selection of Documents from Dutch Archival Sources*, vol. I: 1623-1635. Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines.

Blussé, Leonard 包樂史 and Natalie Everts (eds.)
2000 *The Formosan Encounter -- Notes on Formosa's Aboriginal Society: A Selection of Documents from Dutch Archival Sources*, vol. II: 1636-1645. Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines.
2006 *The Formosan Encounter -- Notes on Formosa's Aboriginal Society: A Selection of Documents from Dutch Archival Sources*, vol. III: 1646-1654. Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines.

Blussé, Leonard 包樂史, W.E. Milde, and Yung-ho Ts'ao 曹永和 (eds.)
1995 *De Dagregisters van het Kasteel Zeelandia, Taiwan*, II: 1641-1648. Den Haag: Instituut voor Nederlanderse Geschiedenis.
1996 *De Dagregisters van het Kasteel Zeelandia, Taiwan*, III: 1648-1655. Den Haag: Instituut voor Nederlanderse Geschiedenis.

Campbell, WM. 甘為霖 (ed.)
1896 *The Articles of Christian Instruction in Favorlang-Formosan Dutch and English from Vertrecht's Manuscript of 1650 with Psalmanazar's Dialogue between a Japanese and a Formosan and Happart's Favorlang Vocabulary*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & CO. LTD.
1992[1903] *Formosa under the Dutch: Described from Contemporary Sources with Explanatory Notes and a Bibliography of the Island.* Taipei: SMC Publishing Inc..

Candidius, Georgius

1999 “Discourse by the Reverend Georgius Candidius. Sincan, 27 Dec. 1628.” In Leonard Blussé, Natalie Everts, and Evelien Frech, eds., *The Formosan Encounter -- Notes on Formosa's Aboriginal Society: A Selection of Documents from Dutch Archival Sources*, vol. I: 1623-1635, pp. 91-133. Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines.

Chiu, Hsin-hui 邱馨慧

2008 *The Colonial 'Civilizing Process' in Dutch Formosa*, *1624-1662*. Leiden; Boston: Brill.

Gravius, Daniël (ed.)

1661 *Het Heylige Euangelium Matthei en Johannis. Ofte Hagnau ka D'llig Matiktik, Ka na sasoulat ti Mattheus, ti Johannes appa. Overgeset inde Formosaansche tale, voor de Inwooders van Soulang, Mattau, Sinckan, Bacloan, Tavokan, en Tevorang* (*The Holy Gospels of Matthew and John, or the True Good News of the Books of Matthew and John. Translated into the Formosan language, for the People of Soulang, Mattau, Sinkan, Bakloan, Tavakan, and Tevorang*). Amsterdam: Michiel Hartogh.

Groot, Hans

2009 *Van Batavia naar Weltevreden: Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 1778-1867*. Leiden: Brill.

Grothe, Jacob Anne (ed.)

1886 *Archief voor de Geschiedenis der Oude Hollandsche Zending*, vol. 3: Formosa 1628-1643. Utrecht: C. van Bentum.

1887 *Archief voor de Geschiedenis der Oude Hollandsche Zending*, vol. 4: Formosa 1643-1661. Utrecht: C. van Bentum.

Happart, Gilbertus

1842 “Woord-boek der Favorlangsche Taal, waarin het Favorlangs voor, het Duits achter gestalt is. Door Gilbertus Happart.” *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (Batavia) 18: 31-430.

Joby, Christopher 文良哲

2023 “Two Approaches by Dutch Missionaries to Communicating the Gospel in Seventeenth-Century Taiwan.” *Mission Studies* (Leiden) 40: 22-48.

Li, Paul 李壬癸

2003 “Introduction: Notes on Favorlang, an Extinct Formosan Language.” In Naoyoshi Ogawa, *English-Favorlang Vocabulary*, pp. 1-13. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.

Li, Paul Jen-Kuei 李壬癸

2019 *Text Analysis of Favorlang* [《法佛朗語文本分析》]. Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica.

Lin, Changhua 林昌華

2014 “Christian Contextualization in Formosa: A Remarkable Episode (1624-1662) of Reformed Mission History.” Ph. D. dissertation, Vrije Universiteit.

Mooij, Jacob (ed.)

1929 *Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indië*, deel 2. Weltevreden: Landsdrukkerij.

Netscher, E.

1857 "Favorlangsche leerredenen enz. (Favorlang teaching etc) [〈虎尾壠語講章等〉]." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* (*Journal of Indies Language, Land and Ethnology*) (Batavia) Deel VI= Nieuwe Serie Deel III: 103-106.

Ogawa, Naoyoshi 小川尚義

2003 *English-Favorlang Vocabulary*.Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.

Tai, Chung-pui 戴忠沛

2023 "Taiwan Plains Austronesian Latin Scripts and Documents from the 17th to the 19th Century: A Bibliographical Survey." *Journal of Chinese Writing Systems* (California) 7(4): 213-262.

Van Hoëvel, W.R.

1842 "Eenige taalkundige & ophelderende aanmerkingen op het woordboek der Favorlangsche-taal [〈關於虎尾壠詞典的語學與闡釋〉]." *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (Batavia) 18: 382-430.

Vertrecht, Jacobus

1888 *Leerstukken en Preeken in de Favorlangsche Taal* (*Eiland Formosa*) vervaardigd door Jac. Vertrecht. Afgedrukt naar een handschrift uit de zeventiende eeuw, tobehoorende aan het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia: Landsdrukkerij.

Taiwan Historical Research
Vol. 32, No. 3, pp. 1-58, September 2025
Institute of Taiwan History
Academia Sinica (Taiwan)

The Favorlang World of Faith in Historical Dutch Formosan Lexical Materials

Hsin-hui Chiu

ABSTRACT

This article examines the transformation of Indigenous beliefs in Taiwan during the Dutch colonial era, focusing on the initial impact of global religions on the Favorlang people in central Taiwan between 1644 and 1654. It explores the missionary efforts of the Dutch Reformed Church, particularly through the lens of linguistic and religious texts produced by Dutch ministers.

Scrutinizing historical materials such as the *Woord-boek der Favorlangsche Taal* [*Dictionary of the Favorlang Dialect of the Formosan Language*] and *Leerstukken en Preeken in de Favorlangsche Taal* (*Eiland Formosa*) [*Articles of Faith for the Use of the Schools in the District of Favorlang (Island of Formosa)*], this article highlights the foundational work and achievement of the largely anonymous pioneer Reverend Simon van Breen. Through an analysis of the documents, the study addresses key questions: “What Indigenous beliefs and practices did the ministers encounter upon entering ‘the Favorlang world’ as outsiders? How did the ministers’ acquisition of the Favorlang language facilitate their communication with and their preaching of the new Christian faith to the Favorlang people?”

As a Christian missionary text composed in the Favorlang language, *Doctrine and Sermons* stands as a testament of the cultural and religious exchange between the ministers and the Favorlang people. This article further reflects on the local meanings of religious conversion in the colonial context and offers insights into the broader implications of world religions on Indigenous and Taiwanese beliefs during the early modern period.

Keywords: Favorlang, Religious Beliefs, Conversion to Christianity, Plains Indigenous Peoples, The Dutch Reformed Church

《臺灣史研究》
第 32 卷第 3 期，頁 59-101
民國 114 年 9 月
中央研究院臺灣史研究所

朝聖與求道：
葉盛吉戰中期日記（1938-1945）初探*

吳叡人**

摘　要

本文試圖經由對葉盛吉中學後期至終戰前日記（1938-1945.3）的總體性深度解讀，對他在日本統治後期的認同形成與變化之路，提出一個初步的宏觀理解架構。本文主張，葉盛吉在這段期間行經了兩個層次的日本人認同形成路徑——「朝聖」，也就是經由教育的向上流動被整合到戰前日本菁英階層的社會學過程，以及「求道」，也就是學習、思辨、接納，乃至信仰日本國家意識形態，成為忠誠日本國民或臣民的思想過程；他的「朝聖」之旅極為順遂，但在「求道」之路上卻遭遇重大挫折，與戰中期日本國家意識形態發生了激烈衝突，最終導致他日本人認同的崩解。在某個意義上，葉盛吉「朝聖」的成功導致了他「求道」的挫敗。本文所提出的「朝聖與求道之辨證關係」的論證，不僅試圖對葉盛吉青年期認同過程做出宏觀詮釋，同時也希望成為今後相關系列研究的基礎。

關鍵詞：葉盛吉、朝聖、求道、認同、同化、日記、戰中期、舊制高校、菁英、知識人、臺灣人、日本人

---

* 本文初稿發表於中央研究院臺灣史研究所、國立彰化師範大學歷史學研究所合辦之「第八屆日記研討會：日記中的歷史事件」學術研討會（彰化：國立彰化師範大學進德校區白沙大樓西側 5 樓國際會議廳，2020 年 11 月 27-28 日）。

** 中央研究院臺灣史研究所副研究員

來稿日期：2025 年 3 月 25 日；通過刊登：2025 年 6 月 12 日。

一、前言
二、朝聖
三、求道
四、結論：戰爭動員下的菁英形成與認同挫折

求めよ、然らば與えられん。尋ねよ、さらば見出さん。門を叩け。さらば開かれん。すべて求むる者は得、たづねる者は見出し、門をたたく者は開かるるなり。

——《聖書マタイ伝》[1]

一、前言

本文以在 1950 年代初期白色恐怖中遇難的臺灣知識人葉盛吉（1923-1950）

---

1 本段引文直接引用自葉盛吉在 1944 年 1 月 3 日生活筆記中所摘錄之日文聖經段落，原文出自《新約聖經》〈馬太福音〉第七、八章，中譯如下：「你們祈求，就給你們；尋找，就尋見；叩門，就給你們開門。因為凡祈求的，就得著；尋找的，就尋見；叩門的，就給他開門」。這段聖經引文是葉盛吉自身對「求道」的自我期許。在 1944 年 1 月 3 日的生活筆記中，葉盛吉先從希臘神話的普羅米修斯以身餵鷹，以及被施以火輪之刑而甘之如飴的依克西翁（Ixion）故事得到啟示，認為精神上的痛苦雖大於肉體痛苦，但肉體痛苦可以使精神痛苦被遺忘。不過他認為人一旦遺忘就會失去自我。經過迂迴曲折的反省後，葉寫下了〈馬太福音〉這段引文，並加了一句評論：「かくの如きが実際に幸福の秘訣である（如此才是真正的幸福的秘訣）」。緊接在引文之後的最後一段話清楚地總結了這段思考：「感ずることが多かった。しかしペンは進まなかった。もっと人生の問題を悩み、そしてもっと深く深く探り求めて行きたい。自分の心の中の悩みは探り求めて行くことによって軽くなって行くものである。（感受太多，來不及用筆寫下來。想要更為人生問題而苦惱，並且更深更深地探求答案。經由持續探求，自己心中的苦惱也會持續減輕的）」。換言之，葉盛吉苦思之後的結論是，無論如何都不可遺忘精神上的痛苦，只有如聖經所說持續追求叩問，才能減輕痛苦。參見許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（四）1944.1-1944.6》（新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所，2018），頁 436。葉盛吉要到 1950 年 5 月被捕入獄後才在岳父郭孟揚的引導下信仰基督教，所以在 1944 年 1 月的時點《聖經》只是他廣泛閱讀的教養類書籍中的一種，他對〈馬太福音〉的引用比較接近哲學式的反思。關於葉盛吉入信基督教的過程，參見許雪姬、王麗蕉主編，《郭孟揚思婿札記：葉盛吉傳與家族記事》（新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所，2022），頁 23-72。葉盛吉克服精神痛苦的「求道」歷程是本文主題之一，具體內容涉及他嘗試從理念確立日本人認同的努力，參見本文以下討論。

從中學後期至終戰半年前日記（1938-1945.3）為本，[2] 對他從 15 歲到 22 歲這段時間日本人認同形成與崩解的過程進行初步的綜觀、分析與詮釋，並且提出一個進一步深入解讀這批日記的研究架構。本文亦可視為日治後期殖民地臺灣關於同化（assimilation）的個案研究。

葉盛吉，臺南新營人，1923 年出生，1941 年改日本名葉山達雄，同年臺南一中畢業後赴日本報考岡山第六高等學校失敗，二度重考後於 1943 年考入仙台第二高等學校，成績優異並活躍於明善寮住宿生自治會，1945 年二高畢業後進入東京帝國大學（簡稱「東京帝大」）醫學部就讀。二戰結束翌年的 1946 年 2 月，葉盛吉由日本返回臺灣，轉入國立臺灣大學醫學院（簡稱「臺大醫學院」）繼續學業，二二八事件後對時局不滿，1948 年 9 月在臺大醫學院受劉沼光勸誘加入中國共產黨。1949 年 6 月自臺大醫學院畢業，留院擔任內科實習醫師。1950 年初短暫應召入伍擔任軍醫後，轉赴潮州瘧疾研究所進行研究工作，同年 5 月 29 日因涉入學生工作委員會案被捕，9 月 16 日先被保安司令部軍法處判處無期徒刑，案件經參謀總長周至柔送達總統府，11 月 14 日蔣介石總統批示後改處死刑，11 月 29 日由軍法處宣判後隨即遭到槍決。[3] 由以上簡歷可知，葉盛吉和李登輝（1923-2020）、彭明敏（1923-2022）、王育德（1924-1985）等同屬命途多舛的「戰中期」世代[4]

---

[2] 本文所討論之葉盛吉日記與筆記文本主要根據許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記》（新北：國家人權博物館[籌備處]；臺北：中央研究院臺灣史研究所，2017-2019），第（一）冊到第（六）冊。

[3] 本段葉盛吉簡歷，整理自許雪姬、王麗蕉，〈葉盛吉日記的整理、翻譯與解讀〉，收於許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（一）1938-1940》（新北：國家人權博物館籌備處；臺北：中央研究院臺灣史研究所，2017），頁 28-48。〔按：以下將省略編著者，書名簡稱《葉（一）》〕。關於葉入黨與被捕，以及判決、改判與死刑執行等具體時間，參見許進發編，《戰後臺灣政治案件：學生工作委員會案史料彙編》（臺北：國史館、行政院文化建設委員會，2008）一書所收錄之以下文件：〈李水井等臺灣省保安司令部判決書（39.9.27）〉（頁 419-433）、〈葉盛吉在臺灣省保安司令部軍法處看守所之報告（39.11.24）〉（頁 438-441）、〈參謀總長周至柔至臺灣省保安司令部代電為李水井等叛亂一案罪刑經呈奉核定希遵照改判並將執行死刑日期具報備查（39.11.25）〉（頁 442-443）、〈鄭文峯、葉盛吉、鄭澤雄等臺灣省保安司令部軍法處宣判筆錄（39.11.29）〉（頁 452-455）、〈臺灣省保安司令部為李水井等十一名叛亂罪一案奉准槍決布告稿（39.11.29）〉（頁 468-471）。

[4] 本文借用日本學界慣用語彙，將 1937 年中日戰爭爆發至 1945 年日本二戰戰敗這段時間稱為「戰中期」（有時亦稱「昭和戰中期」），而所謂「戰中期世代」則指涉出生於 1920 年前後，適巧在這段戰爭期間經歷了青少年與青年期的世代，日本知識界有時亦稱此世代為「戰中派」。關於「戰中期」使用例證，參見広瀬順晧監修、橋谷弘編集，《戦中期植民地行政史料：経済篇・第四回配本》（東京：ゆまに書房，2009）；野崎有以，〈戦中期における今和次郎の家政思想〉，《日本家政学会誌》（東京）65: 5（2014 年 5 月），頁 209-219。關於戰中派世代的精神世界，參見吉田満，《戦中派の死生観》（東京：文藝春秋，1980）。

臺灣知識菁英階層：他們出生於 1921 年（大正 10 年）前後，成長於安定的日本統治後期，接受了相對完整的日式自由主義菁英教育，但卻也經歷了 1937 年到 1945 年戰爭期間日本極端國家主義的洗禮與形塑，在心中被栽種了相互矛盾的價值體系；日本戰敗後，他們又得走過一段戰後混亂期，被迫在歷史的斷裂與巨變中，再一次艱辛地尋找自我定位與國家認同。不過，葉盛吉的戰後認同之路在 1950 年代初期就被腰斬，並未像李登輝、彭明敏、王育德等人一般經歷了另一段更曲折、複雜的國府戒嚴、流亡與民主化過程。儘管如此，早逝的葉盛吉留下了大量珍貴的青年期日記與筆記資料，為後來者解讀臺灣戰中期世代知識菁英追尋認同的荊棘之路，提供了豐富的線索。[5]

廣義的《葉盛吉日記》（包含生活筆記、創作筆記、畢業論文、獄中書信等）是一組非常少見的複雜文本，包含了大量詳實、深度的個人思考紀錄，體現了二戰終戰前後十年間一位臺灣知識青年在他思想、人格形成期（formative years）所經歷的一段有機發展的思想、精神歷程，而貫穿這個歷程最核心的主題就是他對日本人認同的追求。對這樣的文本，筆者採取的閱讀策略是，先對這批日記文本進行第一階段的整體、深入的閱讀，提出一個對文本的宏觀式理解架構，初步辨識、掌握葉盛吉這段精神歷程的基本軌跡，並界定包含在這組文本之中互異但相關的幾個問題意識之後，再依此架構進行第二階段的細部與微觀層次解讀。換言之，筆者對於《葉盛吉日記》的解讀方式是，先整體後個別，待深入掌握個別問題之後再回頭修正整體觀點，最後提出整合性論證。本文即是對《葉盛吉日記》所進行的第一階段整體閱讀，目的在對葉盛吉青年期的日本認同形成與變化提出一個宏觀的理解架構，作為接下來系列微觀層次專題研究的基礎。最適合呈現日記所蘊含之「生命史」的文本形式當然是主題專書，而這篇文章可視為朝向撰寫這部專書的第一步努力——也就是一篇總論大綱的初稿。

葉盛吉二高時代摯友楊威理在他的葉盛吉傳記中，[6] 已經清楚地描繪出葉盛吉從中學到舊制高校期間所經歷的認同轉換。這部傳記的優點是提供了當時與葉

---

[5] 關於臺灣戰中期世代知識菁英特性的簡明分析，參照吳叡人，〈導讀／人的本分：閱讀彭明敏《自由的滋味》與《逃亡》〉，收於彭明敏，《自由的滋味：彭明敏回憶錄（二〇〇九年增訂版）》（臺北：玉山社出版事業股份有限公司，2009），頁 1-6。

[6] 楊威理，《ある台湾知識人の悲劇：中国と日本のはざまで・葉盛吉伝》（東京：岩波書店，1993）。

盛吉同在歷史現場，見證乃至參與了這段過程的同窗摯友視角，使日記文本的客觀性得到相當補強。不過，本書大部分內容是從楊氏與葉交友經驗的角度，對舊友留下的日記所做的摘錄、介紹、整理與個人評論，比較接近一種「以經解經」的書寫方式，並未對葉盛吉文本進行深入的分析與解讀，因此所呈現的圖像較為平面，對整個認同轉換過程的描述也過於理所當然，這是較為不足之處。本文（及預定中的系列研究）則試圖從思想傳記（intellectual biography）的角度，運用歷史學——政治史、文化史與思想史和相關社會科學專業知識，對這組日記文本進行較全面、客觀、深入的質問（interrogation）、分析與解讀，考掘其意義，且比較細緻地重建葉盛吉認同轉換的過程、闡明其機制，最終對這段心路歷程提出一個可能的解釋。

另一方面，莊勝全的論文則試圖從文化史——閱讀史的角度解讀葉盛吉戰爭時期日記。[7] 他分從「如何閱讀」、「閱讀傾向」與「閱讀所得」三個方面，全面而系統性地整理出葉盛吉從幼年期到終戰為止的閱讀經驗及其影響，包含他如何在戰前日本與臺灣的書籍流通脈絡中獲得書籍，在不同階段讀了哪些書，而這些閱讀又如何影響他每個階段的行動。不只如此，他在重建葉盛吉不同階段的閱讀與行動歷程時，也對葉當時身處的大脈絡——包括時局、政策、思潮與就讀學校校史、校風等，做了詳盡精確的歷史重建。藉由上述緻密的作業程序，莊勝全對葉盛吉戰前日記提出了一個以「出版」、「閱讀」和「行動」三者相互對應的解讀方式，展現了「文化史家的技藝」（cultural historian’s craft）。與此相對，本文借助多學科對話進行文本解讀主要採取的是思想史取徑，因此較側重同時期葉盛吉日記中展現的內在精神歷程。[8]

張濤的碩士論文則對戰爭時期在臺灣的大亞細亞主義運動諸種樣貌，包括總督府政策、在臺右翼日人團體的活動，以及當時臺灣人對此運動的回應，進行了

7　莊勝全，〈硝煙下的體悟：戰爭時期葉盛吉跨境求學中的閱讀生活〉，《臺灣史研究》（臺北）31: 2（2024 年 6 月），頁 35-86。

8　莊勝全這篇論文為本文的討論提供了相當有用的文化史脈絡背景補充，與此同時莊勝全也在論文中引用本文初稿部分論證以解釋特定閱讀對葉盛吉思想之影響。就此而言，〈硝煙下的體悟〉可以和本文做文化史——思想史相互參照的互補閱讀。關於文化史與思想史差異的扼要說明，參見 Peter E. Gordon, “What is Intellectual History?: A Frankly Partisan Introduction to a Frequently Misunderstood Field,” (2012) *The Harvard Colloquium for Intellectual History*, pp. 1-19; accessed 25 May 2025; available from https://projects.iq.harvard.edu/harvardcolloquium/pages/what-intellectual-history.

詳盡考察，為這個被忽視的主題做了重要的補白。[9] 這篇論文把葉盛吉放在前述脈絡中，將他在戰爭時期對大亞細亞主義的思考視為一個個案進行討論。不過，這篇論文對葉盛吉的討論非常簡短，在全文共八章 298 頁篇幅中僅佔兩段（頁 259-260），因此難以稱為葉盛吉專論。其次，張濤完全未處理葉盛吉在二高時期追求認同的完整心路歷程，僅摘錄葉在 1944 年 8、11、12 月份與 1945 年 5 月份各一則日記部分語句，即匆忙總結葉關於大亞細亞主義的思考，這種脫離脈絡的論證不僅簡化，而且模糊、扭曲了葉盛吉的整個複雜思路與心境。大亞細亞主義並非本文主題，但筆者將在第三節「求道」的討論中指出，葉盛吉在戰爭時期關於大亞細亞主義的思考與因應策略，必須與他對戰爭時期臺灣文學作品的閱讀以及他對「多元日本」的憧憬加以連結，並且放在當時一個特定的大東亞論述，亦即第二次近衛文麿內閣所推動之大政翼贊運動的「地方文化振興」論與「東亞協同體」論的脈絡中加以理解。

在這篇設定為葉盛吉系列研究的總論大綱之中，筆者從相關知識領域獲得啟發，辨識出葉盛吉認同歷程中的兩條路徑——「朝聖」與「求道」。所謂「朝聖」在本文意指殖民地臺灣人民經由向母國日本的社會流動而被整合到日本的過程。這是一種社會學意義的認同形成，一旦特定領土空間內的社會流動沒有障礙，便可能在持續反覆的流動過程中形成共同認同。[10] 人類學家 Victor Turner 在 1950 年代就指出在固定反覆的空間移動會形成認同，他稱此種移動為「朝聖之旅」（pilgrimage）。政治學家安德森（Benedict Anderson）在《想像的共同體》之中，運用這個理論來解釋殖民地民族主義之興起：殖民地人民因在行政與教育的向上流動過程被限制在殖民地邊界之內，無法進入母國，最終形成了以殖民地邊界為範圍的民族認同。他稱此種制度性的殖民歧視為「受到束縛的朝聖之旅」（cramped pilgrimage）。[11] 在青年葉盛吉的個案中，「朝聖」主要指涉經由教育流動而被整合到日本的過程。「求道」在本文意指殖民地知識分子試圖經由建構一個理念型

---

[9] 張濤，〈亞細亞主義與殖民地臺灣：日、臺人之思考與行動〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2024）。

[10] 社會人類學家 Ernest Gellner 稱這種無溝通障礙，完全融合的社會狀態為「社會熵（social entropy）」。參見 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1983), chapter 6.

[11] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition* (London: Verso, 1991), chapters 4, 7.

的母國觀念，確立對母國認同的過程。心理學家 Erik Erikson 在認同研究經典《青年路德》（1962）一書中早就指出，意識形態在認同形成過程中扮演重要角色。[12] 這是一種（認知）心理學意義的認同形成：「祖國」理念或意識形態的純粹與一致，是確立對這個祖國認同的必要心理或認知條件。

筆者在本文的初步結論是：葉盛吉在這段期間，同時經歷了「朝聖」——追求成為社會學意義的日本人，與「求道」——追求成為精神上的日本人過程，而他在「朝聖」的（過度）成功，某種意義下導致了他「求道」的挫折。以下我們將從「朝聖」與「求道」這兩個角度，觀察並勾勒出葉盛吉在戰前的認同發展歷程。

最後必須說明的是，本文之所以將研究斷點設定在 1945 年 3 月，是因為葉盛吉向日本「朝聖」、「求道」乃至求道受挫的整個過程——也就是本文研究主題，大體上在 1945 年 3 月二高畢業前夜即已完成。葉在 3 月底離開仙台抵達帝都東京，4 月起進入東京帝國大學醫學部就讀後，在一個全新的脈絡中重新展開他的認同求道，並在終戰前後的歷史巨變中再度經歷了一次複雜的認同轉換——從搖搖欲墜的日本認同轉向中華民國認同，繼而再轉換到左翼中國認同的過程，然而這次卻是因「朝聖」（整合）的失敗而導致「求道」（祖國的理念）的挫折與轉向。關於他在終戰前後的轉向過程，我們將另外為文探討。

二、朝聖

本文所謂「朝聖」，指的是葉盛吉經由「臺灣→內地；殖民地→母國；邊陲→核心」的地理與社會流動，並未遭遇重大制度與人為障礙，最終成為社會學意義上被完全整合的「日本人」的旅程。這個過程可分為兩個部分。首先是地理或空間流動（geographical mobility）的效應。葉盛吉從就讀日人為主的中學（臺南一中）起就已經進入這個日本朝聖的過程，中學四年級暑假的內地修學旅行，則是一次日本的國土巡禮。高等學校入學考試失敗後在內地渡過的兩年浪人（重考生），以及其後在仙台二高的兩年高校生活，則是新故鄉形成——「日本」這個

[12] Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: W.W. Norton, 1962), p. 20.

地理空間故鄉化的過程。第二是向上的社會流動（upward social mobility），也就是葉盛吉從日籍生為主的臺南一中五年到內地浪人兩年，經過數度挫折，最後過關斬將，成為戰前日本學歷菁英——舊制高校生，並且成為優等生與學生領袖（二高明善寮自治幹事），最後順利進入東京帝大醫學部的過程。

（一）從旅愁到鄉愁：修學旅行與國土巡禮

嚴格而言，葉盛吉自幼被收養與養父母住在鹽水港製糖會社的日式社宅（公司提供員工之住宅）起，就已經展開了他成為日本人的朝聖之旅，因為社宅生活為他累積了大量日式生活的童年記憶。[13] 中學考入日人為主的名校臺南一中，南一中良好、正規的古典與現代日文教育使他具備了傑出的日文讀寫能力，而在五年寮生活中與日本同學的朝夕相處，也使他練得了一口道地的標準日語，並養成了日本式性格。這些早年的社會化（early socialization）經驗，為他日後遠赴內地「成為日本人」的朝聖預先做了準備，使他免於遭受太劇烈的文化震盪。[14]

中學四年級（1939年）暑假為期兩週半的內地修學旅行，從7月9日基隆港出發，7月11日在九州門司港上岸後，一路從福岡、長崎、熊本，別府，經瀨戶內海直抵關西的神戶，轉大阪到古都京都和奈良，觀賞正倉院、法隆寺文化國寶，朝拜日本皇室起源之地橿原神宮，再訪國家神道大本營伊勢神宮，其後一路往東「上京」，經軍港橫須賀震懾於聯合艦隊英姿，再直抵帝都，體驗銀座繁華的現代商業文明，瞻仰新國會議事堂的國家權威，同時朝拜關東宗教重鎮，也就是奉

13 關於葉盛吉在1943年9-10月之間寫的一系列懷鄉生活筆記，參見許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（三）1942-1943》（新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所，2018），頁475-508。〔按：以下將省略編著者，書名簡稱《葉（三）》〕。

14 葉盛吉1950年在獄中撰寫的〈自敘傳〉，為他幼年至中學時期的日語學習歷程提供了重要線索。根據葉的自述，他到7歲為止對日文一無所知，進入新營公學校就讀後，因訂閱日本《少年俱樂部》雜誌之故日文開始變好。儘管如此，葉在1936年報考臺北高等學校尋常科（七年制）時，仍因日文程度不夠好而落榜。不過，在這一年他考上了以日籍生為主的南一中，當他入住學校宿舍時，仍舊因自己出身「鄉下公學校」導致日語帶有地方口音而備感辛苦。不過，朝夕與日本同學相處的宿舍生活，對他的日文能力非常有助益，同時也培養了他的日本式性格。中學三年級的時候，他寄宿在臺南公園旁的日本人家中，大大鍛鍊了他的日語能力。從這段自述可知，葉盛吉早年經歷了一段辛苦的日語學習過程，而南一中五年是他奠定日本語文基礎，跨越「成為日本人」第一道門檻的關鍵時期。參見葉盛吉，〈自敘傳〉，收於許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉獄中手稿與書信集》（新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所，2021），頁3-61。

祀德川家康的日光東照宮後，最終於 7 月 27 日回到神戶港搭船返回臺灣。[15] 這個旅程的設計意味深長，它不只是一次地理空間的單純移動，一場青少年的遠遊，同時也是一次名符其實的日本國土朝聖之旅，其功能在讓這些出生或成長於外地（殖民地），不熟悉內地（日本本土）山川風物的中學生，經由親見、親歷日本內地風物人情，印證從書本上所學關於「日本」國家、民族之歷史、社會、文化，乃至神話的知識，並因此獲得了「日本」與「日本人」的實感，最終使他們的日本國族認同得以強化、鞏固。不只如此，這也是一次連結臺灣與日本內地之旅，藉由一次始於臺灣，經由日本內地，終於臺灣的空間移動，確認「內臺一體」，臺灣是放大了的「大日本」的一部分。借用安德森的話來說，這是一次雙重意義的「國土巡禮」（*tour d'horison*）。[16]

優等生葉盛吉為這次修學旅行，在他的日記本之中留下了詳盡的逐日紀錄，同時更在所到之地收集當地的紀念章，總數達 231 個。[17] 他這個階段的紀錄大多是旅程的描述，並沒有太多日後常見的反思，然而從如此驚人的細部描述與完整的紀念章收集，可以看到葉盛吉非常努力地想將這次國土巡禮雋刻在他的記憶之中。事實上，這次修學旅行的記憶日後將會在善感的葉盛吉心中，萌發成他日本鄉愁的一環。[18]

（二）日本的故鄉化

葉盛吉在 1943 年 4 月正式入學位於仙台的第二高等學校，住進明善寮。在

---

15 關於這段修學旅行的詳細記錄，參見〈1939 年日本修學旅行〉，收於《葉（一）》，頁 101-317。

16 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition*, p. 30.

17 〈〈日本修學旅行〉紀念章一覽〉，收於《葉（一）》，頁 306-317。此一覽表完整列出葉盛吉所收集的 231 個各地名勝紀念章。

18 葉盛吉日後在〈自敘傳〉中曾以充滿感情的筆觸回憶了這次修學旅行：「第一次目睹日本的美與繁華，在我腦海中深深烙印下了對日本的憧憬。這可能是我的好奇心一輩子最為滿足的時刻，那快樂與感動也是一生之最。也許是因為當時我才十七歲。後來我到上海旅行時，雖然同樣是初次造訪，但對於新目睹的一切已經沒有那麼大的好奇心。那趟日本旅行是一場徹底滿足了我年輕時好奇心的旅行。京都、奈良的名勝古蹟與東京、大阪的繁華，還有那閃耀的各色霓虹燈，都深深刻在我腦海中。在回鄉的船上，想起旅途中的一切激起了我的旅愁。」才剛離開日本，就湧起惆悵懷念的情緒——這段寫於葉盛吉生命終結之前的動人回憶，暗示了日本之旅在他心中誘發的「旅愁」，其實埋藏著轉化為日本「鄉愁」的種子。參見葉盛吉，〈自敘傳〉，頁 24-25。

1943 年九、十兩個月的生活筆記中，葉盛吉對自己強烈的鄉愁做了深入、細膩的自省，並且還環繞這個主題做了相當長篇幅的發揮。進入二高之後，因雙重的苦悶——缺少家庭之愛導致的寂寞，以及自己的異民族身分，使葉陷入很深的苦惱，也感覺難以應付二高的鍛鍊與明善寮的團體宿舍生活。在這種痛苦之中，他開始產生強烈的鄉愁，並且正當化自己的鄉愁，把懷念故鄉臺灣視為救贖，一種幫助他克服眼前困境的積極力量。他認知到懷鄉過程必然會美化故鄉，美化過去，但他把這種美化視為正常與正面的心理機制，因為透過美好的回憶的創造，才能產生積極向前的力量。[19] 事實上，葉盛吉自己就是在懷鄉過程中，變得愈來愈喜歡臺灣這個他過去覺得很落後的故鄉，而且在翻閱張文環主編的《臺灣文學》時，受到龍瑛宗短篇小說〈蓮霧の庭〉中對臺灣人與灣生家族相處描寫的啟發，「感受到關於民族融合的偉大努力與痛苦」，甚至一度還打算中斷學業返臺去重新認識故鄉。[20]

葉盛吉進一步把自己這種因懷鄉而美化故鄉、戀慕故鄉的心情，連結到自己的民族身分，推論出這是一種人對屬於自己民族事物的自然情感，與該民族文明程度的高低無關。換言之，葉盛吉把自己對臺灣的鄉愁「民族化」了。走到這一步，葉盛吉顯然開始修正自己中學時代以來一心朝日本單向同化的想法，暗示一種應該包容自己故鄉／民族特性的「融合」了。不過，在這個階段他雖然已經主張某種文化價值的相對論，但還是承認臺灣在文明程度較日本落後，因此尚未達到稍後的文化多元主義認識。[21]

不過，葉盛吉對鄉愁的思考包含了另一個線索：所謂「雙重故鄉」的問題。如他自己承認，他的心中有兩個故鄉：一個是來自社會生活的故鄉——自幼在社宅與中學五年寮生活在他心中「栽種」的日本式故鄉，另一個是來自傳統與血統的故鄉——幼年期被大人帶去親戚家參加喜慶祭典的經驗所創造的臺灣式故鄉。這兩個故鄉在他心中並存，毫無矛盾，與任何一個故鄉相關的事物都會引發他的懷舊思鄉之情，他自己也為此深感不可思議。在 1943 年 9 月 12 日筆記中，他寫

---

[19] 〈1943 年 9 月 12-13 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 470-473。

[20] 〈1943 年 9 月 13 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 473；龍瑛宗，〈蓮霧の庭〉，《臺灣文學》（臺北）3: 3（1943 年 7 月），頁 189-203。

[21] 〈1943 年 9 月 13 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 474。

下這段話：

> 我的心中有一個故鄉。我從童年的社宅生活、中學時代的宿舍生活，以及教科書上所能獲知的內地風俗習慣，在我心中栽種了一個故鄉。小時候去親戚家陰暗潮濕的樓房裡參加婚喪喜慶，接觸他們的生活，他們的儀式活動，或者是觀看農村寺廟裡的節日景致、人群、商販、喧鬧的戲曲、化裝遊行、花車等等，這些兒時印象又在我心中製作出了一個故鄉。前者是從社會生活形成的故鄉，後者則是源於血統和傳統的故鄉。〔這兩個故鄉〕在我心中並存而我卻不怎麼感到矛盾，這只能說是不可思議。即使到了今天，當我聽到鑼鼓聲、喇叭聲、看到了彷彿被美麗的刺繡所覆蓋的婚禮情景、豐盛的晚餐、還有家鄉的景色時，我都會不由興起懷舊之情，感到無比懷念，但當我一聽到日本琴音、「夕焼け、小焼け」的童謠、寺廟的鐘聲，還有佐渡民謠「佐渡おけさ」的歌聲時，我也會產生一種彷彿被抱在母親腿上般的恍惚陶醉心情。兩個生活方式截然不同的故鄉在我心中重疊，偶爾隨意抽出一個故鄉就能陷入懷舊之情，這種心理作用不得不令人感到驚異。我想南方來的留學生們也會有同樣的感受。[22]

這兩個故鄉的記憶當然都是真實的，但他們也都是社會過程的產物：如同他自己所說的，日本式故鄉是日式生活在心中「栽種而成」（うえつけた）的，而臺灣式故鄉則是臺灣傳統節慶儀式體驗所「製作出來」（つくって来た）的，無

22 本段引文為作者自譯，日文原文如下：「自分の心には一つの故郷がある。社宅に幼い時を過し、中学校で寮生活をやった自分は教科書の上からと共に知り得た内地の風俗習慣が其処に一つの故郷をうえつけた。幼い頃暗いじめじめした建物、親類の家に結婚やら葬式等で行き、其の生活、其の行事に接したり、あるいは田舎の廟の祭りの光景、人の山、物売り、騒がしい芝居、仮装行列、花車等を見た幼き日の印象が、さらに一つの故郷を心の中につくって来た。前者は社会の生活から、後者は血統、伝統から来た故郷である。それがさほど矛盾を感ずる事なく自分の心の中に存在して居る事は全く不思議というほかない。今でもどらやラッパの音、美しい刺繍に包まれたかに見える結婚式の様子、豪華な会食、更に故郷の風景を見ると往時をしのぶ情にかられ、この上なく懐かしくなる一方、琴の音、夕焼け、小焼けの童謡、お寺の鐘、佐渡おけさ、おけさ節等を耳にすると母のひざに抱かれたようなうっとりした気持ちになるのである。極端に生活様式を異にした二つの故郷を心の中にたゝんで、折に触れてその何れかを適当にひっぱり出しては懐古の情にふけることの出来る心理作用には驚かざるを得ない。この気持ちは恐らく南方からの留学生たちももちあはせて居ると思ふ。」參見〈1943 年 9 月 12 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 472。

論栽種或製作，都不是自然的產物。無論如何，這個所謂「雙鄉」的現象其實反映了葉盛吉的成長背景：殖民後期（昭和十年代）日益日本化的臺灣（尤其是城市地區），以及同時期臺灣人當中被同化程度最深的城市中產階層。[23] 他所經驗的臺灣，是一個高度日本化了的臺灣，在其中日本元素與臺灣元素已經深深地彼此交融。這就是葉盛吉所認識的故鄉臺灣，與吳濁流和鍾理和筆下日本統治下未被同化的客家村莊適成強烈對比。[24] 他之所以對少女作家黃鳳姿用日文書寫的臺灣故事有如此強烈的共鳴，[25] 正因為這就是他最熟悉的臺灣：語言已被日本化，但是民俗仍保有本地風貌。

彷彿是一種邏輯的必然結果，葉盛吉在完成以上抽象的「鄉愁序論」之後，接著從他筆下流洩出來的懷鄉景致，正好就是他心中並存的兩個故鄉：一方面是社宅為背景的日式新年記憶，另一方面是在親戚家經驗過的臺式舊曆年記憶。[26] 這兩者其實都是臺灣，他雖在概念上試圖區隔兩個互異的故鄉，但是在實際的記憶中湧現的卻是臺灣與日本要素交融的景致。葉盛吉追求某種本質性的故鄉，然而故鄉沒有本質——尤其在帝國夾縫中的故鄉更沒有本質，只能不斷的隨著外部力量的形塑而變化。

這個臺日交融的鄉愁，在稍後 10 月份葉盛吉離開二高所在的仙台市，到了遠在宮城縣東北部近海的南鄉村從事勤勞奉仕（勞動服務）時書寫的筆記中，又被加進了新的元素——關於日本內地的記憶，並且進一步衍生、擴大。在僅僅為時一週左右的南鄉農村生活接觸到的種種事物，如一家團聚在圍爐裏（いろり）旁的

23 純粹就生活空間而言，葉盛吉要到 1936 年進入臺南一中就讀，開始長期體驗城市生活後，才正式成為日治時期臺灣「城市」中產階級的預備隊一員。不過，葉盛吉的養父葉聰以臺灣人身分長年任職於新營的鹽水港製糖会社人事部，還曾被拔擢到課長職務，深受日人信任，因此就社會階層而言，葉盛吉出身於一個在殖民體制中仍得以向上流動的臺籍中產階級家庭，他的日本化之路具有堅實的社會基礎和客觀條件。參見楊威理，《ある台湾知識人の悲劇：中国と日本のはざまで・葉盛吉伝》，頁 15-16。

24 關於吳濁流筆下純淨的新竹客家庄風貌，參見吳濁流，《アジアの孤児：日本統治下の台湾》（東京：新人物往来社，1973），尤其是〈第一篇〉，頁 11-76；關於鍾理和筆下美濃客家庄景致，參見他的長篇小說〈笠山農場〉，全篇單獨收錄於鍾理和著、鍾怡彥編，《新版鍾理和全集 4：長篇小說卷》（高雄：高雄縣政府文化局，2009）。

25 參見他在 1943 年 12 月 26 日生活筆記中對黃鳳姿的《臺灣の少女》（1943）所做的大量摘錄和感想，收於《葉（三）》，頁 579-581。

26 〈1943 年 9 月 22 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 475。

愉快晚餐，吃到的各種水果和食物（南瓜、毛豆、栗子、核桃、花生、柿子、蜜棗、蘋果等），[27] 乃至因飄盪著喚起他兒時記憶的「明治情緒」，而讓他連看三遍的稻垣浩（昭和期名導演，1905-1980）電影名作〈無法松の一生〉（1943），[28] 都觸發了善感、易感的葉盛吉的回憶與聯想。在回憶與聯想中，臺南的社宅、親戚家、赴考與浪人期間住過的岡山、京都和東京，進入二高以後的仙台和南鄉村，過去與現在的場景與時間如電影映像的重疊淡出（fade out）般不斷反覆交融，最終在葉盛吉筆下交織成一個包括臺灣與日本的溫暖景致，一個未來的記憶，在記憶中，少年時巡禮的「大日本」國土轉化成具有實體的故鄉，借宿的東北純樸農家變成有情感溫度的家庭。兩個月後，在南鄉村以北的志波姬村（位於今宮城縣栗原市）的另一次奉仕經驗中，類似的心理過程又在葉盛吉心中重演了一次。[29]

從這種不同時空的鄉愁與記憶奇妙但毫無滯礙的交融現象觀之，早年的「日式臺灣」社會化過程和日後內地巡禮經驗顯然已經在善感的葉盛吉心中融合、共同形成了一個以臺灣——日本為邊界的空間慣習（habitus），[30] 界定了他潛意識中的「故鄉」範圍。換言之，這時候葉盛吉生活筆記中所流露的鄉愁之情已經不再是「雙鄉」，而是一個臺灣與日本——至少是日本東北意象重合的單一故鄉了。

---

27 〈1943 年 10 月 5 日生活筆記〉、〈1943 年 10 月 9 日生活筆記〉、〈1943 年 10 月 10 日生活筆記〉、〈1943 年 10 月 30 日生活筆記〉、〈1943 年 11 月 11 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 478-484、526-528。「圍爐裏」是傳統日本家屋內常見的裝置，在地板一角挖出四方型空間敷設灰燼，用以燃燒木炭或柴火，主要作為取暖與烹調料理，同時也是家族團聚之處。葉盛吉對南鄉村農家溫暖而接地氣的圍爐裏生活方式印象深刻，特別在筆記中手繪其圖像，並由圍爐裏文化聯想到日本農村與臺灣故鄉的親近性。參見〈1943 年 10 月 10 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 481。

28 〈1943 年 11 月 4 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 504-506。

29 1943 年 12 月 9 日至 22 日，葉盛吉與其他二高生再度被派到志波姬村從事勤勞奉仕。這次他以比較冷靜的筆觸反思農村奉仕的現實，例如破落寂寥的「模範村」歡迎二高生前來的目的在想獲得戰時難以雇用的勞動力，而二高生來農村只為了早日獲得米的配給，根本不是出於減輕農民工作負擔的動機，並自勵應為了增產目的好好和農民共同勞動。儘管如此，葉盛吉對於寄居的伊藤家夫婦的熱誠款待、照顧卻也坦然受之，並與這個家庭建立親密關係，暱稱伊藤夫婦為伯父、伯母，顯然在農村居民的熱情中再度感受到了擬似家庭的溫暖。有趣的是，志波姬村兩週的擬似家庭經驗也誘發了葉盛吉的臺灣鄉愁。在 12 月 17 日的日記中，他記錄了在伊藤家睡覺時夢見自己回到鹽水做勤勞奉仕，與故人重聚的景致。換言之，葉在南鄉村和志波姬村的農村奉仕經驗所產生的心理效果非常類似——日本東北農村的擬似家族體驗引發了臺灣家族記憶，兩者又重合交融。參見〈1943 年 12 月 9-22 日日記〉、〈1943 年 12 月 26 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 436-459、582-585。

30 所謂「慣習（habitus）」是當代社會學常用概念，指涉人們在日常生活經驗中蓄積而成但並未自覺的，對於所處社會生活之感知、思考和行為的傾向。參見 Pierre Bourdieu, Richard Nice (trans.), *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977).

受戰火阻絕而無法返鄉，因思鄉、渴望家庭之愛而受苦的孤獨青年葉盛吉，在全心接納他的日本東北農村和二高明善寮之中，用他的筆，在他的日記帳和筆記本之中創造——或者想像了一個有別於「國家」「民族」的，非政治的臺灣／日本有機共同體，一個理想的，沒有現實矛盾的故鄉，一個溫暖的家。

（三）「學歷菁英」中的菁英

日本教育學者竹內洋將戰前日本經由舊制高校進入帝國大學的學生稱為「學歷菁英」，而學歷菁英的養成是一種甄拔極少數菁英進入統治階層，將他們與絕大多數庶民層區隔的「差異化」戰略。[31] 戰前日本學歷菁英養成主要是透過激烈的高等學校入學考試甄拔，以及考試合格入學後高校三年的大學預科教育訓練而成。[32] 除了文理分科的預備專業教育外，以西方語言（主要是德語）和西歐近代諸人文學科為主要內容，以涵養「人格」為目的的教養課程與課外閱讀，深刻形塑了這群學歷菁英的人文主義、自由主義與進步主義傾向。從 1915 年（大正 4 年）以提倡「人格主義」著稱的新康德主義哲學家阿部次郎的教養小說《三太郎の日記》出版以來，[33] 所謂「教養主義」逐漸成為舊制高校學歷菁英的共同文化，以及區隔他們與多數接受實學教育的庶民層的主要標誌。[34] 換言之，「教養主義」不只是戰前日本學歷菁英的共同文化，同時也是一種區別「治者——勞心者」與「被治者——勞力者」，排除差異，鞏固菁英階層的意識形態。

另一個重要的菁英養成機制是舊制高校的三年寮（宿舍）生活。舊制高校的寮是課堂授業之外的另一個社會化機制，透過寮共同體式的團體生活與自治體制培養

---

31 竹内洋，《学歴貴族の栄光と挫折》（東京：講談社，2011），頁 30-39、83-87。

32 1918 年（大正 7 年），文部省為防止高校生學力低下並縮短修業年限，增設了七年制高等學校尋常科。參見秦郁彦，《旧制高校物語》（東京：文藝春秋，2003），頁 87-88。

33 阿部次郎（1883-1959），日本哲學、美學與日本文化研究者，第一高等學校、東京帝大哲學科畢業，1914 年出版《三太郎の日記》，內容描寫自身 20 歲至 30 歲前半時期的苦惱與困惑，被高等學校學生視為哲學思索之書而廣受閱讀。1922 年出版《人格主義》，提倡重視個人主體性的理想主義哲學。參見魚住孝至，〈あべじろう（阿部次郎）〉，收於子安宣邦監修，《日本思想史辞典》（東京：ぺりかん社，2001），頁 10-11。

34 〈第五章　教養の輝きと憂鬱〉，收於竹内洋，《学歴貴族の栄光と挫折》，頁 253-302。關於德國西南學派的新康德主義哲學如何在大正時期傳入日本，並衍生出日本在地的人格主義、文化主義哲學的過程，以及在此思想脈絡中日語「人格」語彙之形成的討論，參見吳叡人，〈成為一個人：從連溫卿與史明的本土左翼傳統看文協百年遺澤〉，收於許雪姬主編，《世界・啟蒙・在地：臺灣文化協會百年紀念（上）》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2023），頁 21-22，註 5、6。

高校生合群、自治和領導能力，以及作為菁英的自覺和團體意識（*esprit de corps*）。[35]

值得注意的是，這個菁英甄拔，創造統治階級的舊制高校——帝大體制，基本上向殖民地學生開放，[36] 日後更直接延伸到殖民地，成為日本國家同化、收編殖民地最頂層菁英進入整個帝國統治集團，成為統治協力者的重要機制。[37]

葉盛吉在 1941 年 4 月到 1943 年 3 月這兩年的日記裡所記述的「浪人はつらい（浪人真命苦）」的艱苦重考生活，[38] 意味著他進入了日本學歷菁英的甄拔過程，正在承受這個試圖通過「全日本二十歲男子百人中只有不到一人能進入」，有如「針眼（針の穴）」一般的窄門的嚴酷考驗。[39] 最終，他克服萬難進入了這個菁英圈，就學於以理科著稱的仙台第二高等學校。從日本內部角度觀之，這是一個差異、排除（exclusion），區隔菁英與庶民的過程，但從殖民地臺灣的角度觀之，這條向臺灣人開放的內地上升之路卻意味著一個同化、包容（inclusion）與整合本地菁英的過程，而且是直接整合到日本內地菁英圈的過程。葉盛吉通過

---

35 關於舊制高校生寮生活各種社會化儀式行為的深度討論，參見ドナルド・T・ロデン（Donald T. Roden）著、森敦監訳，《友の憂いに吾は泣く：旧制高等学校物語（上）》（東京：講談社，1983），頁 190-211。

36 一般而言，日本舊制高校甄拔菁英的原則是以學力為基礎的能力主義（meritocracy），不分地域、階層與出身，帝國全境內的中學畢業生均可報考，包括殖民地的臺灣、朝鮮、關東州在內。不過，竹內洋指出，舊制高校甄拔的學生絕大多數出身中產階級，家庭具有一定經濟能力與文化資本，因此就結果而言只是一種複製既存中產階級的「限定的能力主義」。由於須要跨越遠比內地生更高的文化、語言門檻，殖民地出身的學生來自中上階層富裕家庭的現象更是明顯。換言之，對舊制高校而言，入學必須跨越最重要的門檻是階級背景（家庭經濟能力與文化資本）而非民族出身。關於舊制高校「限定的能力主義」的深入討論，參見〈第三章　誰が学歴貴族になったのか〉，收於竹內洋，《学歴貴族の栄光と挫折》，頁 155-205。

37 如將帝國大學預科也包括在內，戰前日本舊制高校共計 38 校，其中設立於殖民地者有 4 校：臺北高等學校（1922）、京城帝國大學預科（1924）、旅順高等學校（1940），以及臺北帝國大學預科（1941）。參見秦郁彥，《旧制高校物語》，頁 38-41。關於臺北高等學校的深入討論，參見徐聖凱，《日治時期臺北高等學校與菁英養成》（臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2012）。專研大英帝國史的倫敦大學教授 David Cannadine 主張，大英帝國支配廣袤區域中的眾多屬領與殖民地，並非僅依循種族差異原則，同時也依循原生自英國社會結構的階級原則，而基於此一階級原則，帝國統治者對各領屬統治階級會保持一定尊重，並以授勳等方式收編到帝國的階級結構之中。戰前日本帝國雖然在歷史與規模均無法與大英帝國相提並論，不過也擁有根深蒂固的本土封建傳統，而戰前舊制高校—帝大體制對殖民地社會菁英的收編，是否也與日本本土社會的階層意識有關，是一個困難但值得探討的題目。參見 David Cannadine, *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 6-10.

38 參見許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記》，第（二）、（三）、（四）冊。「浪人はつらい」之感嘆出自〈1941 年 6 月 26 日日記〉，收於許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（二）1941》（新北：國家人權博物館籌備處；臺北：中央研究院臺灣史研究所，2017），頁 215。

39 竹內洋，《学歴貴族の栄光と挫折》，頁 37-39。

了這個關卡，意味著他不只進入了「日本」，而且一舉被整合到日本的核心層，而與一般日本民眾區隔。

葉盛吉進入二高之後，儘管在修業年限縮短與戰時動員干擾下，依然保持優異成績，最終以全年級 83 人中第 10 名畢業，[40] 並且應屆考入東京帝國大學醫學部，順利進入學歷菁英養成的最終階段。他雖然屬於理科，但除修習戰前教養主義最為尊崇，人人必修的德文之外，也閱讀歌德的《浮士德》與《少年維特的煩惱》，同時還在課餘之暇勤讀各種東西方經典不輟。他不只涉獵夏目漱石的《草枕》[41] 與北原白秋[42] 的詩，也閱讀了大正教養主義聖經《三太郎の日記》[43] 和昭和教養主義者天野貞祐的《学生に与えうる書》[44] 等名著，以及許多教養主義大本營岩波書店出版的文庫本名著，明顯繼承了日本舊制高校的教養主義傳統。[45]

然而必須說明的是，葉盛吉此時接觸到的其實是大正、昭和前期以人格主義為中心之正統教養主義的殘餘，因為隨著大正民主體制在 1930 年代的崩壞與戰爭動員體制的開展，在舊制高校與大學校園中自由主義與左翼思潮早已逐步被鎮壓肅清，取而代之的是另一種教養主義——以國粹主義或日本主義思想[46] 為核心的

---

40 〈第二高等學校畢業與成績證明書〉，收於許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（六）1945》（新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所，2019），頁 5。

41 夏目漱石（1867-1916），活躍於明治後期到大正初期的日本代表性作家，其作品除尖銳批評當時日本對西歐現代文明之表面模仿，也深度描寫同時代日本知識人追求現代自我的苦惱與掙扎。夏目漱石著有《吾輩は猫である》、《三四郎》、《それから》等多部代表作，《草枕》（1906）是其早期作品，藉由描述一位畫家住宿山中溫泉旅館的遭遇，表達漱石自身之藝術論與人生論。參見森本隆子，〈なつめそうせき（夏目漱石）〉，收於子安宣邦監修，《日本思想史辞典》，頁 403。

42 北原白秋（1885-1942），日本著名詩人、童謠作家與歌人（短歌作者），早年文風耽美頹廢，後詩境逐漸沉潛，歌詠自然。參見河村正敏，〈きたはらはくしゅう（北原白秋）〉，收於臼井勝美、鳥海靖、高村直助、由井正臣編集，《日本近現代人名辞典》（東京：吉川弘文館，2001），頁 342。

43 本文參考版本為阿部次郎，《合本三太郎の日記》（東京：角川書店，1970）。

44 天野貞祐（1884-1980），日本大正、昭和期的哲學家與教育家，畢業於京都帝國大學哲學科，後留學德國，返國後擔任京都大學教授，曾翻譯康德《純粹理性批判》，是戰前日本著名康德哲學專家，1937 年出版《道理の感覚》，力陳以自由主義之個人主義對抗當時全體主義風潮，被質疑反對軍部而被迫絕版。1939 年天野貞祐在擔任京大學生課長時出版了《学生に与うる書》一書，試圖為日本知識青年在黑暗時代留下一盞人文與自由主義的燈火，是昭和教養主義的名著。參見古田光，〈あまのていゆう（天野貞祐）〉，收於臼井勝美、鳥海靖、高村直助、由井正臣編集，《日本近現代人名辞典》，頁 34。本文參考版本為天野貞佑，《学生に与うる書：天野貞佑全集（第二巻）》（東京：栗田出版会，1971）。

45 關於葉盛吉從中學到二高時期閱讀生活的詳盡討論，參見莊勝全，〈硝煙下的體悟：戰爭時期葉盛吉跨境求學中的閱讀生活〉，頁 35-86。

46 國粹主義和日本主義經常被視為同義語，是日本戰前保守民族主義的通稱，在半世紀發展過程中吸

「日本主義式教養主義」。提出這個概念的教育學者竹內洋指出，所謂日本主義式教養主義主張「以完全投入國家全體生活為目的而進行修練，視毫無國家（忠義）的人格主義式教養主義為必須超越之物。」[47] 功能上，這個保守的教養主義可視為戰爭時期日本極端國家主義對高等教育機構意識形態控制的一環，深刻影響了戰爭時期眾多舊制高校學生的思想，包括葉盛吉在內。他在日記和筆記中記錄的閱讀書目，清楚透露了他這個時期確實也深受「日本主義式教養主義」之影響，而兩種教養主義的並存、扞格乃至衝突則造成了他思想的混亂與「求道」的困難。我們將會在以下討論清楚看到這點。

舊制高校知識傳統之外，形塑葉盛吉的學歷菁英意識最重要的經驗是明善寮的生活。他在這個二高最早也最具代表性，國家主義意識最強的學生寮住滿兩年，同時從一年級下學期就先後被以高票選為一寮副委員與總務，二年級上學期更被高票選為擔負整個明善寮治理重責的五名幹事之一，參與寮生活之深，可見一般。也因此，明善寮的寮生活與寮文化對葉的影響非常深遠，形塑了他作為日本領導菁英的自覺與榮譽感，以及身為日本菁英集團成員（明善寮——二高——東北——日本）的團體意識。

整體觀之，葉盛吉雖然在進入學歷菁英集團過程遭遇過兩年重考挫折，但是一旦進入了這個集團，他表現優異並且深受師長與儕輩肯定。他臺灣出身的背景為師友所周知，但卻幾乎從未遭受朝鮮人所經常承受的殖民歧視；[48] 相反地，他

收不同元素，其意義與面貌也隨之擴大與複雜化。國粹主義最初是在明治中期對明治維新過度歐化反彈而興起的思想運動，反對盲目吸收西洋文化，主張保存日本國粹（nationality），在國粹基礎上尋找非西洋型的另類現代化道路。明治後期「國粹」概念逐漸歸趨到以天皇制為中心的國體論，與此同時國家主義與對外擴張傾向也日強。此外，國粹主義的反歐化思想使其對外思考自始就帶有亞細亞主義的傾向。大正民主時期國粹主義成為對抗民眾參政熱潮的保守政治運動，昭和初年經濟不景氣再使該運動吸收了農本主義思想以及國家社會主義思想，到了 1930 年代國粹主義受法西斯主義浪潮影響，轉化成戰爭時期的極端國家主義。葉盛吉進入二高後接觸的就是經過法西斯化後最極端的國粹主義。參見鹿野政直，《近代日本思想案内》（東京：岩波書店，2000），頁 82-99、118-138；植手通有，〈国粋主義（こくすいしゅぎ）〉，「コトバンク《改訂新版　世界大百科事典》」，下載日期：2025 年 5 月 28 日，網址：https://kotobank.jp/word/%E5%9B%BD%E7%B2%8B%E4%B8%BB%E7%BE%A9-64067。

47 竹内洋、佐野卓己編，《日本主義的教養の時代：大学批判の古層》（東京：柏書房，2006），頁 2。

48 關於葉在二高大體上順遂平穩生活的近身觀察，參見〈第二章　日本留学の日日：二高時代〉，收於楊威理，《ある台湾知識人の悲劇：中国と日本のはざまで・葉盛吉伝》，頁 50-169。葉盛吉在校期間唯一一次疑似遭遇種族主義侮辱的經驗，是他和教官國分大尉的衝突。關於此次衝突的簡要討論，參見本文下一節〈第八階段〉。

普受敬重，還以殖民地出身者之姿成為二高學生領袖，名留二高校史。換句話說，他不只成為了日本菁英集團的一員，同時還成為了這個菁英集團之中的菁英。當然，葉的日本菁英之路在 1945 年日本敗戰之日即被中斷，因此吾人無由得知如果日本沒有敗戰，葉盛吉日後作為日本國民的發展是否能夠依然如此順遂，但至少到這個時點為止，我們可以斷言葉盛吉航向日本的「朝聖」之旅非常順遂，並未遭遇任何制度性或其他人為阻礙，正在逐步被整合到「日本人」的範疇——而且是核心部之中。受到日籍師友友善接納，積極參與學校社團與寮生活而留下美好記憶，似乎是戰前曾赴日本內地就讀舊制高校臺籍人士的普遍經驗，[49] 但像葉盛吉一般被戰爭期間國家主義精神高漲的二高寮生推舉為同儕領袖者則絕無僅有。無論如何，葉盛吉在戰前日本菁英養成體系中的成就，確實是日治時期臺灣史上一個突出的案例。[50]

三、求道

本文所謂「求道」，指的是葉盛吉在成為日本學歷菁英的過程中，在內心追求一種經由純粹與一致性觀念的形成，實現心中的理念——達成臺灣與日本真正

---

49 如第一位考進一高（1922 年）的臺灣人朱昭陽就非常懷念一高學生寮生活的自由、自治與寬容。1925 年考入岡山六高文科的陳逸松則回憶自己如何在三年間親炙該校自由放任校風，並積極參與射箭與辯論、讀書會等社團活動，與許多日籍同學結為終生至交的往事。1937 年考入京都三高文科甲類的莊維藩，入學後就住在著名的吉田寮，與日籍同學、寮生水乳交融，一同高歌〈紅もゆる〉（逍遥の歌），還參加划艇部，與部員一邊泛舟琵琶湖，一邊高唱〈琵琶湖周航の歌〉，完整體驗了太平洋戰爭爆發前最後的舊制高校自由主義文化。彭明敏在 1940 年考入三高文科，在戰爭陰影下校園內軍事氣氛濃烈，但他依然感受到殘存的自由學風，也親自體驗了日籍同學對軍國主義的個人抵抗，而他自己在提交論文中對日本侵略政策的批判，也受到日籍教師的寬容與庇護。舊制高校（包括寮生活）的自由與包容，是前述幾個案例的共同經驗。參見朱昭陽口述、吳君瑩紀錄、林忠勝撰述，《風雨延平出清流：朱昭陽回憶錄》（臺北：前衛出版社，1994），頁 25-27；陳逸松口述、吳君瑩紀錄、林忠勝撰述，《太陽旗下風滿臺：陳逸松回憶錄　日據時代篇》（臺北：前衛出版社，1994），頁 80-98；莊健隆，《臺南莊黃兩個家族：莊維藩與黃京華的故事》（臺北：財團法人吳三連臺灣史料基金會，2020），頁 164-185；彭明敏，《自由的滋味：彭明敏回憶錄（二〇〇九增訂版）》，頁 28-32。

50 前述朱昭陽、陳逸松、莊維藩、彭明敏等先後就學日本內地舊制高校的臺籍學生似乎都未曾擔任寮或社團幹部。陳逸松進入東大法學部後曾參加過新人會，畢業後也參與了自由法曹團。這是目前所知唯一一個臺灣人參與過這兩個著名的大正、昭和期日本進步菁英知識分子團體的案例，極為特殊也值得深入探究。不過，這是陳逸松進入東大之後的事，他在六高雖參與社團但似乎並未擔任領導幹部。參見陳逸松口述、吳君瑩紀錄、林忠勝撰述，《太陽旗下風滿臺：陳逸松回憶錄　日據時代篇》，頁 101-105、141-153。

融合的「理想的日本人」的精神旅程。這是一個政治性的思想過程，因為葉盛吉必須在過程中確立、安頓他與日本國家的關係。葉盛吉在 1943 年 9 月 12 日的生活筆記中自述，自己是在重考第一年（1941）的秋天開始為自己身為臺灣人的民族身分問題而感到深深苦惱，但他相信同化的可能，也相信自己終將達到與日本人無分軒輊的程度，達成同化的目標。[51] 這段缺乏細節的奇妙紀錄說明，至少從 1941 年秋天起葉盛吉就脫離了自幼以來經由日式家庭和學校生活薰陶而形成的無意識、直觀的「身為日本人」的階段，開始體認到出身臺灣的自己終究不是天生的日本人，必須有意識、而且努力地「成為日本人」。這或許可以視為葉盛吉內在「雙重生活」的起點，而他整個「求道」之旅，就是試圖克服這個雙重生活，以達成內在統一的過程。

集體政治認同的形成同時涉及了主、客觀的面向。在客觀的社會身分整合過程中，葉盛吉被順利地吸納入日本菁英層之中，成為「二高生——帝大生葉山達雄」。在主觀的面向上，情形就比較複雜了。前述的「朝聖」經驗最終確實導致了葉盛吉心中兩個故鄉在情感上的逐漸重合、融合，但他這個臺灣／日本鄉愁基本上是一種非政治的情感，要成為一個真正、完整的日本人，終究還是要面對政治因素，也就是與日本國家的關係。換言之，要成為一個真正、完整的日本人，他必須成為一個日本國民／大日本帝國臣民，而在這意味著必須信仰日本國家的意識形態。問題在於，對於葉盛吉而言，對國家意識形態的信仰必須經由思辨而獲得，而這個思辨過程必須能夠解決他心中的苦悶，也就是如何以異民族臺灣人之身成為日本國民這個問題。正是在這一點上，葉盛吉艱苦的求道之旅遭遇到了重大的挫折。而正如前一節所述，此時日本已進入戰時狀態，極端國家主義當道，日本主義式教養主義深入高校與大學校園，更大大提高了葉成為日本國民的思想門檻。

這是一個相當迂迴曲折而且驚心動魄的精神苦鬥歷程，葉盛吉在 1943 年到 1944 年的日記和生活筆記中，留下了大量關於這段苦鬥的思考線索，在此我們只能先分階段概略描述其開展過程，至於這個過程細部的分析與重建必須留待另一篇專論來處理。

---

[51] 參見〈1943 年 9 月 12 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 471。不過葉盛吉在 1941 年的日記本文中並無關於此事之紀錄。

純就文本層次觀察，這個精神苦鬥始於葉盛吉在 1943 年 9 月筆記中那次鄉愁的爆發。這次鄉愁的爆發誘發了兩個平行、相關但不同的心理過程：第一個過程就是前述「雙鄉融合」的追憶，這是情感的流洩；另一個則是對自身民族身分導致的「雙重生活」之苦的表白，以及嘗試以思想和精神鍛鍊來克服這個矛盾的迂迴曲折的自省過程。以下我們要觀察的就是這個思想過程。

第一階段：1943 年 9 月份。如前所述，葉盛吉從自身鄉愁在情感上的正當性，推論出民族情感的正當性不受文明程度高低之影響，並且開始修正自己過去醉心於單向同化於日本民族文化的態度，試圖尋找一種可以包容臺灣文化的融合之道。如同先前他從龍瑛宗的〈蓮霧の庭〉獲得鄉愁的啟發一般，愛好文學的葉盛吉此時再度從戰中期的臺灣文學作品——王昶雄的名作〈奔流〉（1943）獲得啟示，欲效法主人公林柏年少年立志成為「南方日本人」一般，努力融合日、臺兩種文化和生活方式。[52] 在這裡，一個能同時包容臺灣與日本的「多元主義的日本」理想已經隱然在葉盛吉筆下成形。另一方面，他在二高運動會的身體躍動和會後的ストーム（風暴）體驗到二高「蛮ガラ」（野蠻派）的剛健校風的療癒作用，因而相信自己的融合理想可經由強力的行動來實現。[53]

第二階段：1943 年 10 月份。葉盛吉被選為明善寮一寮庶務委員，使他陷入尷尬與苦惱之中，因為內心懷抱難以明言的民族矛盾意識的自己，完全沒有身先士卒，站出來領導一群「真正的日本人」的自信。但是同學楊威理勸他以寮為「修養的道場」，「以熱愛二高與明善寮之心」全力以赴就好，無須過度思考，於是他開始抄錄二高前校長，國粹主義者三好愛吉（1871-1919）的倫理講話，全心吸收明善寮傳統，投入寮自治職務。[54] 自此開始，寮生活的國粹主義式精神「鍛鍊」，

---

52 王昶雄，〈奔流〉，《臺灣文學》（臺北）3:3（1943 年 7 月），頁 104-129。事實上，葉盛吉在二高有意識的精神苦鬥，幾乎可以說是林柏年少年的真實版。

53 〈1943 年 9 月 26 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 476-477。ストーム一詞源於英文 storm（風暴），為盛行於戰前日本舊制高校生的校園風俗，如半夜敲鑼打鼓在宿舍或操場集體唱寮歌，或一群學長為歡迎新生而在半夜闖進宿舍叫醒學弟，進行精神訓話等等。ストーム常見於校內各種儀式或者運動會後，19 世紀末起源於第一高等學校，其後擴散到各地方高等學校。所謂蛮ガラ（野蠻派）指涉一種刻意穿著蔽衣破帽、舉止野蠻的風格，流行於舊制高校與部分大學（如早稻田大學）之間，以與所謂ハイカラ（高級派），亦即部分學校學生（如慶應大學）重視衣著整齊、舉止文雅的上等風格相區隔，目的在嘲弄後者重視外表的虛矯與形式主義，強調自身內在品質之重要。參見ドナルド・T・ロデン著、森敦監訳，《友の憂いに吾は泣く：旧制高等学校物語（上）》，頁 198-211。

54 三好愛吉是二高的第五任校長（1911-1915），篤信日本主義、國粹主義與東洋式倫理，二高校長就

成為葉盛吉在理性思辨之外用以克服內心矛盾的另一個方法。[55] 儘管如此，他還是時時為 race〔按：日記原文，此處應指民族〕問題所苦，甚至想過二年級搬離寮住到仙台市，以迴避擔任自治幹部以來日益尖銳化的內心矛盾。不過他又會期許以二高的「大肚能容」（二高は肚を作るところである）精神克服自己不斷為民族身分苦惱的狹窄氣度。[56]

第三階段：1943 年 11 月份。懷抱「多元日本」理想的葉盛吉因閱讀《寺廟神の升天》（1942）一書，[57] 對臺灣總督府施行的激進宗教同化政策產生強烈反彈，於是試圖在戰時日本主流意識形態——國粹主義與國學[58] 之中尋找支持多元日本與寬容理解的論述資源。例如，他從國學家山田孝雄[59] 的《國學の本義》（1933）得到啟示，將當代臺灣總督府的宗教同化政策類比為明治期西化派對國學的壓迫，主張國學與西方文化並存才真正體現日本的多元主義精神。[60] 此外，他也

任後每週六對學生進行東洋倫理講話，強調精神鍛鍊，對二高「雄大剛健」校風的形塑發揮重大影響，與同時期擔任一高校長的新渡戶稻造醉心於西歐式啟蒙教養主義和自由主義適成對比。三好愛吉任內也促成明善寮改建，並致力維持明善寮獨立於二高的完全自治，對明善寮寮生影響極為深遠。參見〈第二編　三好校長と二高精神〉，收於第二高等學校明善寮寮史編纂部編，《明善寮小史》（仙台：該部，1939），頁 66-154；高橋佐門，《旧制高等学校の教育と学生》（東京：国書刊行会，1992），頁 39-44。

55 〈1943 年 10 月 30-31 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 493-498。

56 起因是一位寮生鈴木秀昭反對明善寮的鍛鍊方式，宣稱應以「八紘一宇的大精神、民族與民族之愛」的大愛團結明善寮，引發了葉盛吉的懷疑，認為「他一旦立於優越的 race 立場，還是會輕蔑其他 race。」參見〈1943 年 11 月 16-17 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 540-542。由此觀之，葉盛吉習慣將 race 與民族交替使用。

57 1938 年，新竹州中壢郡守宮崎直勝（1905-？）為配合皇民化運動，計畫逐步廢除新竹、中壢一帶的臺灣傳統寺廟，以神道取代臺灣固有信仰。日後宮崎出版《寺廟神の昇天》一書，記錄了他整頓臺灣寺廟的過程。 參見宮崎直勝，《寺廟神の昇天：臺灣寺廟整理覺書》（臺北：東都書籍株式會社臺北支店，1942）。

58 所謂國學，是江戶中期本居宣長、賀茂真淵等思想家以新方法重新詮釋《古事記》、《日本書紀》等日本本土經典，以區隔中國影響，確立日本本土認同的學問，可謂一種原型的民族主義（proto-nationalism）。明治維新後國學思想被部分吸收到國家意識形態體系中，同時對國語學研究有重大影響。葉盛吉在二高時期接觸的國學可視為戰時國粹主義意識形態的一環。參見子安宣邦，〈こくがく（国学）〉，收於子安宣邦監修，《日本思想史辞典》，頁 180-181。

59 山田孝雄（1873-1958），日本戰前著名國語、國文和國史學者，曾任東北帝國大學教授，以日本文法論確立了日本國文法研究之基礎，不過他在國史學研究方面提倡激進的國粹主義，著有《國學の本義》等書。參見築島裕，〈やまだよしお（山田孝雄）〉，收於臼井勝美、鳥海靖、高村直助、由井正臣編集，《日本近現代人名辞典》，頁 1107-1108。

60 〈1943 年 11 月 19-20 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 545-548；另參見山田孝雄，《國學の本義》（東京：國學研究會出版部，1939）。

把眼光放到中國與整個東亞，運用同樣的閱讀策略，想從當時流通於日本的若干中國和大亞細亞論述，[61] 例如昭和農本主義者和大亞細亞主義者橘樸（1881-1945）的《中華民國三十年史》（1943）與經濟學家木村增太郎的《經濟學上より見たる支那事變の本質》（1939）等書之中，尋找日中友好與多元的東亞的論據。[62]

如同他把山田孝雄的「多元國學」投射或類比到臺灣一般，葉盛吉此時的中國閱讀也是把他的「多元日本」理想投射或類比到一個「多元東亞」願景，從而將兩個意象加以重疊。放在 1940 年代初期的脈絡中觀察，臺灣人葉盛吉會如此思考其實非常自然，因為促使「多元日本」和「多元東亞」的想像成為可能選項的，正是同一個政權，亦即第二次近衛文麿內閣（1940.7-1941.7）從 1940 年 10 月起為實現其「新體制」而開始推動的帝國全境戰時動員運動——大政翼贊運動下兩個相互關聯的論述：對日本境內推動的「地方文化振興」論，以及對外部倡議的「東亞協同體」論述。這兩個論述的主要首倡者是哲學家三木清，而後成為

---

61 日本從明治期以來即有亞細亞主義的主張，不過長期以民間右翼伏流之姿態存在，在 20 世紀前二十年的以日英同盟與華盛頓體制為中心的外交路線主導下並未表面化。日本在 1931 年「滿洲事變」(九一八事變）後開始挑戰華盛頓體制，軍部也提出建構包含日本與滿洲等地之「廣域經濟圈」作為國防國家基礎之構想，大亞細亞主義論述重新浮上檯面。根據思想史家橋川文三的整理，1930 年代以來日本追求「大亞細亞」廣域經濟圈的官方動向區分為四個階段：第一階段是所謂「滿洲建國」，第二階段是 1935 年後向華北擴張，推進建構日本、滿洲與華北之區塊化，第三階段是近衛文麿首相 1938 年發表「東亞新秩序聲明」，提倡對中國之經濟提攜，第四階段則是 1940 年 8 月以後逐漸轉換到「大東亞共榮圈」的建設。不同階段的官方亞細亞主義論述各有目的與偏重，不過如思想史家米谷匡史所言，所有這些論述本質上都是要為日本向東亞的領土擴張提供正當性。這些論述共同描繪一種「以日本為盟主的東亞多民族共存共榮的領域」願景，但是關於「多民族共存共榮」的具體政治形態為何並無共識，日本民間與學界湧現了各種不同版本的「東亞共同體」或「東亞協同體」論述，有進步有保守，眾說紛紜。參見米谷匡史，〈戦時下のアジア解放論〉，收於山口輝臣、福家崇洋編，《思想史講義：戦前昭和篇》（東京：筑摩書房，2022），頁 283-298；橋川文三，〈東亜新秩序の神話〉，收於橋川文三、松本三之介編，《近代日本政治思想史II》（東京：有斐閣，1970），頁 352-367。

62 〈1943 年 11 月 10 日生活筆記〉、〈1943 年 11 月 23 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 515、552-553；橘樸，《中華民國三十年史》（東京：岩波書店，1943）；木村增太郎述、興亞教學研究會編，《經濟學上より見たる支那事變の本質》（東京：目黒書店，1939）。橘樸是著名記者與評論家，原本同情中國國民革命，但後來對國民革命幻滅，1934 年受石原莞爾影響轉而支持建設「五族協和」的滿洲國，以期成為亞細亞解放之原動力。參見米谷匡史，〈戦時下のアジア解放論〉，頁 286-286。木村增太郎為戰前日本著名中國經濟專家，京都大學法學部畢業，歷任臺灣總督府臨時舊慣調查會囑託、山口高等商業學校講師等職，出版過二十餘冊中國經濟相關書籍。從書名與出版單位觀之，葉盛吉閱讀的這本書應屬國策報告類型書籍。關於木村增太郎簡歷與著作目錄，參見加藤健太，〈電力統制と東京商工会議所：木村増太郎理事と《学識経験者》の見解〉，《エネルギー史研究：石炭を中心として》（福岡）36（2021 年 3 月），頁 1-29。

近衛新體制運動的主要意識形態之一部。前者試圖以「地方文化振興」之名動員各地基層民眾，但卻在鋪天蓋地的官方同化主義政策網中打開一道隙縫，為臺灣、朝鮮等地的文化主體性保留了一點空間，實質上向「多元日本」的理念推進了一步。後者則構想一個承認、包容東亞各民族的民族主義、政治獨立與文化差異的多民族共同體（東亞協同體），為中國與日本創造共存共榮之「多元東亞」的可能性，試圖為中日戰爭爆發後的日本外交尋找出路。[63] 1943 年時點的臺灣正處於從「外地」逐漸轉為內地的過渡期，可說位於日本的內、外之間，[64] 因此兩種多元主義論述對臺灣人都具有意義和吸引力。事實上，原本促使葉盛吉得以思考「多元日本」的條件之一，也就是他所愛讀的 1940 年代初期以日文書寫的臺灣本土文學，某個意義上就是地方文化振興運動的產物。在此情形下，葉盛吉會將閱讀臺灣文學所獲得的內部多元主義暗示投射到整個東亞，其實是很自然的。[65]

由此可知，葉盛吉此時對中國、東亞和大亞細亞主義的思考，基本上是在大政翼贊運動相對進步的「東亞協同體」論述架構之內，或者與其一致的方向進行的。遺憾的是，在 1943 年太平洋戰火熾烈的時點，先前由部分革新派知識人藉由近衛內閣所開啟的少許內、外多元自由空間早已消失，不僅主導地方文化振興的自由派文學家岸田國士早在前一年被迫離開大政翼贊運動會文化部長職位，[66]

63　關於地方文化振興論的基本理念，參見大政翼賛会文化部，〈[地方文化新建設の根本理念と当面の方策]（一九四一・一）〉，收於北河賢三編，《資料集　総力戦と文化 1：大政翼賛会文化部と翼賛文化運動》（東京：大月書店，2000），頁 6-8。關於三木清對東亞協同體論的系統性表述，參見三木清，〈新日本の思想原理〉，收於酒井三郎，《昭和研究会：ある知識人集団の軌跡》（東京：ティビーエス・ブリタニカ，1979），頁 303-315。三木清於 1937 年被邀請加入實質上為近衛文麿個人智庫的改革派知識人政策集團——昭和研究會，擔任文化研究會委員長，主導了昭和研究會之文化、思想路線。參見酒井三郎，《昭和研究会：ある知識人集団の軌跡》，第七、十章。關於三木清思想對近衛新體制運動的意識形態影響，參見伊藤隆，《大政翼賛会への道：近衛新体制》（東京：講談社，2015），頁 41-42、83-84。

64　1942 年日本政府設置大東亞省以管轄大東亞共榮圈內事務，但將臺灣、朝鮮與樺太排除在「大東亞地域」之外，因為這三個主權殖民地同一時期透過內外地行政一元化措施，正由拓務省移轉到內務省管轄，行政上已不再屬於外地。不過雖然行政上已將整合，日本國會卻要到 1945 年 3 月才正式通過賦與臺灣、朝鮮參政權，但最終因戰敗而未及實施，政治整合的最後一步並未完成。參見近藤正己，《総力戦と台湾：日本植民地崩壊の研究》（東京：刀水書房，1996），頁 405-422。

65　關於大政翼贊運動論述如何創造戰爭時期臺灣文化民族主義短暫復興的空間之討論，參見吳叡人，〈補論　傷逝的紀念碑？：晚期殖民年代（一九三七–一九四五）臺灣民族主義輓歌般的變形〉，收於吳叡人著，吳叡人、胡宗香、莊瑞琳譯，《福爾摩沙意識形態：東方式殖民主義與臺灣民族主義的興起，1895-1945》（臺北：春山出版有限公司，2025），頁 404-414。

66　酒井三郎，《昭和研究会：ある知識人集団の軌跡》，頁 258-261。

對等、多元的東亞協同體倡議也已被日本單向支配下威權封閉的「大東亞共榮圈」所完全取代。葉盛吉在 1943 年 11 月閱讀橘樸等人的中國著作時，正好是日本一手主導，作為大東亞共榮圈「對外訴求之儀式」的大東亞會議（1943.11.5-6）召開之時。[67] 換言之，葉盛吉想像的「多元東亞」願景其實與現實發展背道而馳，但我們也在此觀察到他看似遵循官方論述的書寫中隱藏的批判性。

就在本月 19 日，葉盛吉被選拔參與一寮首次寮辯論大會。他鼓起勇氣，在大會上把他在筆記中的思考所得公開發表，批評臺灣總督府的宗教同化政策，並且與日本寮生就此進行辯論。葉盛吉此次公開表達某種異議的行動，並未引發日人同學的任何疑慮，反而似乎還增加了他的人望。這個事件說明葉盛吉對自己苦思所得的「多元日本」理論開始有了自信，不過此時他仍然承認臺灣的文明程度確實比日本落後，因此在思想上尚未達到真正的多元主義——也就是臺日雙向對等融合的境界。[68]

第四階段：1943 年 12 月份。葉盛吉因懷鄉而購買、閱讀臺北商業學校教諭武內貞義撰寫的臺灣百科《臺灣》（1914-1929），接著又重新精讀黃鳳姿（1928-）的《臺灣の少女》（1943），深受書中以優美的日文生動描寫的臺灣慣習行事所感動，體認到過去以為臺灣風俗盡皆「陋習」，而日本的事物都代表文明開化，其實只是偏見而已。最重要的是，葉盛吉從這本「以溫柔的心情書寫的作品」中得到了關於理想的日臺融合之道的啟示：不是輕蔑一方，偏袒另一方，而是對等地尊重彼此，融合雙方。[69] 至此，葉盛吉的「多元的日本」思想終於成形。

第五階段：1943 年 12 月份還觀察到兩個強化了葉盛吉國家主義傾向的事件。一方面，12 月 6 日葉再以高票當選一寮總務委員。他在 8 日的筆記中表達了全力以赴的決心，並稱讚寮具有偉大的包容性，而寮生既是兄弟也是親人。[70] 他更受極右翼國史學者平泉澄（1895-1984）在《天兵に敵なし》（1943）中所描寫的荻

---

67 大東亞會議於 1943 年 11 月在東京召開，共有日本、滿洲國、中華民國（汪精衛政權）、泰國、菲律賓、緬甸與流亡的自由印度臨時政府代表參與。參見米谷匡史，〈戦時下のアジア解放論〉，頁 284。

68 〈1943 年 11 月 23 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 549-551。

69 〈1943 年 12 月 26 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 578-585。葉盛吉閱讀的《臺灣》，可能是 1929 年的完整增補版，參見武內貞義，《臺灣》（臺北：臺灣刊行會，1929）；另參見黃氏鳳姿，《臺灣の少女》（東京：東都書籍株式會社，1943）。

70 〈1943 年 12 月 6 日生活筆記〉、〈1943 年 12 月 8 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 570-572。

生徂徠（江戶中期儒學者，1666-1728）、山鹿素行（江戶前期儒學者與兵學者，1622-1682）、吉田松陰（江戶後期思想家與教育家，明治維新思想奠基者之一，1830-1859）等以身殉道的歷史人物所感動，決心以殉道精神，勇敢承擔寮總務委員之大任。[71] 由此可以看出「以寮為道場」的鍛鍊策略，雖然對拯救葉盛吉的內在危機有相當的效果，但也將他逐步推向了極端國家主義。另一方面，本月份「學徒出陣」的戰爭動員緊鑼密鼓，[72] 慶應大學總長小泉信三（1888-1966）月初在《朝日新聞》發表告慶應學生書，呼籲出征學徒以懷鄉之情為國出征。懷抱濃烈鄉愁的葉盛吉對此深感共鳴，認為「完全講出了他平日的心情」。[73] 此外，本月底葉得知臺南一中同期同學林宗人（林茂生三子，葉盛吉日後臺大醫學院畢業論文指導老師林宗義之弟）甲種體檢合格入營之事，感動不已，頭上壓著的那種「暗雲般低迷的不滿之感」一掃而空。[74] 換言之，葉盛吉長期苦於認同困境，於是期望戰雲密布的「大歷史」能一掃時代沉滯，席捲這一切微不足道的個人煩惱，為他打開一條康莊大道。[75] 這種太平洋戰爭爆發後日本青年常見的宿命觀的精神狀態，[76]

---

[71] 〈1943 年 12 月 26 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 586-588；另參見平泉澄，《天兵に敵なし》（東京：至文堂，1943）。平泉澄為東京帝國大學教授，專研日本中世史，同時也是熱烈的國家主義者，提倡以天皇為中心的「皇國史觀」，戰中期受到文部省大力宣揚，可謂前述「日本主義式教養主義」的代表性人物之一。參見若井敏明，〈平泉澄と「皇国史観」〉，收於山口輝臣、福家崇洋編，《思想史講義：戦前昭和篇》，頁 180-183。

[72] 1943 年 9 月，日本政府因南洋戰局惡化，亟須補充兵源，於是停止學生緩徵特權，徵召舊制專門學校以上理工、醫科系以外在學學生入伍參戰，並在 12 月正式入伍前在各地舉行出陣學徒壯行會（送行會）。仙台地區的壯行會於 1943 年 11 月 17-18 日在宮城野原練兵場舉行，東北、日本海沿岸地區共 10 縣 37 校九千名被徵召學徒參加，其中也包括二高學生。所謂「學徒出陣」一詞原為每日新聞社在 1943 年 6 月 30 日出版小冊子的書名，因發行超過七萬冊而使「學徒出陣」一詞廣泛流傳，也為軍方採用，最初作為號召「予備学生」（亦即高等專門學校學生畢業後志願入伍受預備士官訓練）的口號，後來專指 1943 年 12 月被徵召入伍的這批在學「学徒出陣組」。關於學徒出陣的意義與各地壯行會的簡介，參見蜷川寿恵，《学徒出陣：戦争と青春》（東京：吉川弘文館，1998），頁 17-27。

[73] 〈1943 年 12 月 1 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 566-567。葉盛吉做此思考的背景就是發生在二高的「學徒出陣」動員。根據葉盛吉日記記錄，明善寮有 13 名寮生，二高全校則共計 27 名學生被徵召入伍，從 11 月 14 日起，分別在明善寮、二高講堂、一寮舉行了入伍生壯行會。在 11 月 17-18 日的日記中，葉也提及了當日在宮城野原舉行的仙台地區壯行會。關於葉盛吉對二高學徒出陣的紀錄，參見〈1943 年 11 月 14-19 日日記〉，收於《葉（三）》，頁 414-420。

[74] 〈1943 年 12 月 28-29 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 597。

[75] 〈1943 年 11 月 26 日生活筆記〉，收於《葉（三）》，頁 559。

[76] 粕谷一希，《二十歳にして心朽ちたり：遠藤麟一郎と「世代」の人々》（東京：洋泉社，2007），頁 156。關於太平洋戰爭期出征之日本知識青年的心境，另參見日本戦没学生記念会編，《きけわだつみのこえ：日本戦没学生の手記》（東京：岩波書店，1982）。

也為葉盛吉克服內在困境開啟了第三條路徑——投入戰爭。太平洋戰爭期曾被徵召服役海軍的吉田滿在戰後反思與他同世代戰中派出征學生所遺留的手記時，指出他們多展現一種面臨死亡前渴望凝視真實自我，或渴望超越自我限制而投身歷史的求道心。[77] 這個觀察也適用於葉盛吉身上。葉盛吉最終雖未出征，但在戰爭陰影下，他凝視自我的求道之心逐漸轉化成渴望超越自我的殉道欲望。不過，以殉道來成就求道終究並非出於自由意志，而是在歷史重壓下被迫做出的極端選擇。在葉盛吉純真而悲劇性的殉道精神背後，或許潛藏著更多生命無常的諦念吧。

第六階段：1944 年 1 月份。葉盛吉繼續沿著「明善寮——二高精神」的路徑持續自我鍛鍊，正月初詣（新年度首度參拜佛寺或神社）時感嘆日本人因信仰而團結，決心追求信仰以獲得勇氣，並到愛宕神社參拜。[78] 這段時間，他也因學徒出陣的動員，對戰局惡化的認知，以及摯友賀來君（即葉臺南一中時代同學郭朝三）入營之事，更堅定自己投入戰場的決心，在筆記寫下：「我也要出征（俺も征きたい）」。[79] 此時葉盛吉對時局的認知是：「日本的使命是大東亞諸民族的解放（日本の使命は大東亜諸民族の解放である）」。[80] 學徒出陣熱潮，使憧憬「多元東亞」的葉盛吉易感的心又擺盪回官方愛國論述這一端。

儘管如此拼命苦行，但可能會被選為明善寮委員一事卻再度引發他的焦慮，動搖他的決心。和上次當選一寮委員一樣，這次恐慌也同樣起因於對自己是否能在精神上成為真正完整的日本人，以勝任寮領袖一事缺乏自信。而且，這次可能當選的是統領整個明善各寮的領導幹部，壓力遠勝於單一寮的幹部。整個 1 月份他都受到是否該「殘寮」（留在宿舍）問題所苦惱，猶豫不決，不斷在考慮是否應該搬離明善寮。[81]

2 月份，苦惱不堪的葉盛吉終於忍不住向同學阿部部分地透露了自己的苦惱，雖然沒有得到完整的解答，但卻從阿部君一句平凡無奇的話語——「這兩條路未必

---

77 吉田満，《戦中派の死生観》，頁 32-33。

78 〈1944 年 1 月 4 日生活筆記〉，收於許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（四）1944.1-1944.6》，頁 444。〔按：以下將省略編著者，書名簡稱《葉（四）》〕。此處指仙台的愛宕神社，而非位於京都的愛宕神社總本山（本部）。

79 〈1944 年 1 月 4 日生活筆記〉、〈1944 年 1 月 8 日生活筆記〉，收於《葉（四）》，頁 439、446-447。

80 〈1944 年 1 月 4 日生活筆記〉，收於《葉（四）》，頁 439。

81 〈1944 年 1 月 29-30 日生活筆記〉，收於《葉（四）》，頁 453-460。

永遠分離，說不定日後可能交會（その二道は永久にはなれ行くものではなくて、何時かは交さすものではないか）」得到暗示，而在觀念上得到暫時解決。[82]

一、二月份葉盛吉心境經歷了激烈的擺盪。寮共同體的精神鍛鍊與投身戰場的悲壯決意，擋不住怕被選為日本高校學生宿舍領袖的恐慌。能在抽象觀念之中反覆思辨推論，卻想不到「兩條路未必永遠分離，說不定日後可能交會」這個平凡無奇的可能性，這種心理過程確實不易理解。一個可能的解釋是，由於過度渴望，葉盛吉在潛意識中樹立了一個難以企及的，絕對化的「日本人」理想；由於根深蒂固的觀念論式思考習慣，使他過度迷信「問題的理論性解決」而遺忘了常識與實作；最後，由於孤獨內向，使他專注於和自己內心對話，卻忽略了與外在世界的交流。這種性格讓葉盛吉的思考容易鑽牛角尖，而且經常出現盲點。阿部君並不知道葉苦惱的原因，但卻能以一句家常話點醒他，正因為那是來自外部，而且符合常識的一句話。葉盛吉面對認同問題的「求道」、苦行傾向，在這個插曲中表露無遺。這種追求「內部生命」的觀念論傾向，其實與明治期以來的「煩悶青年」傳統一脈相承，具有鮮明的教養主義色彩。[83]

第七階段。1944 年 2 月份。在阿部君很常識性的「醍醐灌頂」後，葉盛吉最終選擇留在寮內，而且果然在 2 月 10 日被高票選為委員，於是決意全力投入此一角色，並在寮共同體的集體情感中重新獲得自信。為了進一步克服內心的矛盾與不安，做好稱職寮幹事角色，全心投入明善寮與二高歷史與校風之學習，積極研讀三好校長講話、前輩留下的明善寮日誌、以及大量國學典籍。在這個過程中，葉盛吉日益認同明善寮文化，也日益內化寮文化所體現的國粹主義價值。[84] 最終，決心投入明善寮幹部一職似乎暫時解決了他的認同問題：「我是一個即使想離開寮也離開不了的人。只有寮能夠包容我。如果離開了寮，我只是一個弱小孤獨的人。（俺は寮から離れようとしても離れられない人間だ。俺を包容してくれるのは寮だけだ。寮を離れれば俺は弱い孤独の人間だ）」。[85] 他在明善寮幹部一

---

[82] 葉對此問題思考記錄在〈1944 年 2 月 6 日生活筆記〉，收於《葉（四）》，頁 475-476。阿部這句話出現在頁 475。

[83] 關於明治期煩悶青年的討論，參見平石典子，〈明治の「煩悶青年」たち〉，《文藝言語研究：文藝篇》（茨城）41（2002 年 3 月），頁 83-118。

[84] 〈1944 年 2 月 12-17 日生活筆記〉、〈1944 年 2 月 21 日生活筆記〉，收於《葉（四）》，頁 481-510。

[85] 〈1944 年 2 月 13 日生活筆記〉，收於《葉（四）》，頁 485。

職當中，找到了一條包容了他，讓他可以從寮共同體通往日本國體的道路。換言之，葉盛吉找到了一條讓自己的小我融入大我的道路。

這個融入大我的過程，再度確認了葉心中「雙鄉」的一體：

> 對我而言仙台確實感覺和臺灣不同。不，或許完全相反也說不定。然而這兩個完全相反的地方卻在我心中融合為一，不管哪個地方都讓我懷念。（確かに俺にとって仙台の感じは台湾と違う。いやむしろ正反対かもしれない。が、その正反対のものが俺の心の中で一つに融合せられていずれもなつかしい）。[86]

至此，葉盛吉的「朝聖」與「求道」達到了相互合致的地步。

第八階段：1944 年 1-2 月份。大約在這個寮——國家主義情感高漲之時，葉盛吉經由二高德文教授小野浩[87] 與東北帝國大學法文學部副教授奧津彥重[88]（著名反猶理論家愛宕北山的本名）的中介，接觸了新興宗教團體神道天行居的教義，[89] 一時深受該宗教融古神道、國粹主義、法西斯主義與納粹反猶思想於一體之教義的影響，並在這個教義基礎上理解當時日本進行大東亞戰爭之「八紘一宇」國策。[90] 從 2 月份到 7 月份，葉多次訪問小野聆聽開示，[91] 並大量閱讀天行居宣傳品（如友清歡真的《靈學筌蹄》）、[92] 反猶著作（如奧津彥重的《猶太と世

---

86 〈1944 年 2 月 13 日生活筆記〉，收於《葉（四）》，頁 487。

87 小野浩（1907-1997），1933 年畢業於東北帝國大學哲學科，1942 年任第二高等學校教授，二戰後一度受公職追放，1953 年受聘明治大學直至 1983 年退休。

88 奧津彥重（1895-1988），日本的德國文學研究者，1920 年畢業於東京帝國大學文學部德文科，1930 年代後期開始以愛宕北山之名活躍於論壇，為戰爭時期日本最具代表性之激烈反猶主義者之一。關於奧津彥重以愛宕北山之名從事的反猶言論與活動，參見宮澤正典，《近代日本のユダヤ論議》（京都：思文閣出版，2015），頁 20、91、179。

89 神道天行居為友清歡真（1888-1952）於 1922 年創立之古神道系新興宗教團體，融合神道信仰、反猶太主義與極端國家主義於一爐。該團體至今猶存，且持續信奉猶太陰謀論。參見〈神道天行居〉，「フリー百科事典『ウィキペディア（Wikipedia）』」，下載日期：2025 年 3 月 20 日，網址：https://ja.wikipedia.org/w/index.php?title=神道天行居&oldid=103480702。

90 1 月 17 日，奧津在明善寮齋風堂演講「今次大戦とユダヤ問題」，演講後奧津、小野等與學生座談，葉盛吉在日記說「讓整個寮興奮起來了（全寮を興奮させた）」。參見〈1944 年 1 月 17 日日記〉，收於《葉（四）》，頁 81。

91 7 月 20 日學生大會前葉盛吉與小野浩見面的日子如下：4 月 6、16、24、26-27 日；5 月 1、3、15、22、29、31 日；6 月 2-4、18 日；7 月 3、6、8-9、18-19 日。

92 〈1944 年 5 月 10 日日記〉，收於《葉（四）》，頁 287。

界戦争》與西方偽作《錫安長老議定書》）、[93] 反猶刊物（《猶太研究》）、[94] 納粹思想書籍（如羅森堡《二十世紀神話》與希特勒《我的奮鬥》），[95] 以及相關國學與國家主義報刊著作，甚至練習天行居「音靈法」調息，成為天行居詭異教義的狂信者與極端國家主義者。[96] 於是，先前因投身明善寮幹事職務而獲得安頓的認同問題，在此得到了更高層次的理論或哲學依據——用葉盛吉的話說，他此時已從「人生觀」提升到了「世界觀」乃至「宇宙觀」的層次，學會了穿透事物的表象，直指本質。所謂「本質」，就是神道天行居教義中描述的創世以來即有善惡對峙，惡表現為猶太人奪取世界，顛覆日本的陰謀，而善表現在日本神國對抗邪惡陰謀，建立八紘一宇秩序的鬥爭，也就是大東亞戰爭。[97]

日本在大正時期即出現反猶思想，不過並未廣泛流傳，要等到 1930 年代後期，特別是 1936 年日本與納粹德國簽訂共同防共協定，建立同盟關係後，媒體界開始出現反猶主義浪潮，奧津彥重就是這波浪潮中崛起的反猶大將。進入 1940 年代，當二次大戰戰事加劇，日德同盟更為緊密時，反猶主義已經完全被整合到日本戰中期意識形態之內，與日本原有的國家主義諸教條，如國粹主義、法西斯主義、大亞細亞主義等緊密結合，融為一體，而不少主流媒體也加以擴散。[98] 這波融合本土與外來元素的戰中期極端國家主義浪潮，當然也衝擊到了位處日本東北的第二高等學校，而且席捲了包括葉盛吉在內的一批純真知識青年。某個意義上，葉盛吉在 1944 年大半年的奇特遭遇，可以視為這個大歷史浪潮的一個地方性插曲或縮影。

---

93 〈1944 年 5 月 2 日日記〉、〈1944 年 5 月 4 日日記〉，收於《葉（四）》，頁 257、263、266。

94 〈1944 年 5 月 8 日日記〉，收於《葉（四）》，頁 281。《猶太研究》是戰時由外務省外圍組織國際政經學會所出版的反猶太刊物，參見宮澤正典，《近代日本のユダヤ論議》，頁 129。

95 〈1944 年 5 月 27 日日記〉，收於《葉（四）》，頁 345。《二十世紀神話》（Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts）是德國理論家羅森堡（Alfred Rosenberg）出版於 1930 年的種族主義著作，後來成為納粹主義的思想礎石之一。

96 〈1944 年 5 月 18-19 日日記〉，收於《葉（四）》，頁 313-314。

97 在 1944 年 6 月 21 日的日記中，葉盛吉嘗試整合他的思想體系，將神道天行居思想、反猶主義和自然科學融合為一個「宇宙觀」。6 月 22 日，他詳細記錄了當晚小野浩融納粹主義、日本國粹主義、天皇大御心和當前戰局於一爐的談話，可知他此時已經在嘗試將數月以來吸收的種種教義整理出一個理路。參見〈1944 年 6 月 21-22 日日記〉，收於《葉（四）》，頁 404、408-411。

98 David G. Goodman and Masanori Miyazawa, *Jews in the Japanese Mind: The History and Uses of a Cultural Stereotype* (New York: The Free Press, 1995), pp. 88-96, 106-109.

然而我們也必須指出，此時葉盛吉所信奉的不僅僅只是單純的戰中期極端國家主義，而是這股浪潮中更非主流、更偏鋒的流派——某種國家主義、納粹主義與新興宗教（甚至不是正統的國家神道）的合體。事實上，神道天行居似乎在葉盛吉入寮之前幾年，就已經經由小野浩而滲透到明善寮之中，因此葉盛吉在戰爭末期投入明善寮幹部之職，幾乎是不可避免地會成為天行居吸收的對象。從事後觀之，葉盛吉考上二高或許可說是一次不幸的偶然：他因入二高而親近了國粹主義思想，因入二高而住進明善寮，成為學生領袖與國粹主義者，也因入二高而修習了小野浩的德文課，最終被狂信者與組織家小野順理成章地吸收到神道天行居。在他摯愛的二高和明善寮，葉盛吉追求成為理想的日本國民／臣民的虔敬、純粹的求道之路，最終竟然把他變成了一種最極端、扭曲的國民／臣民——新興宗教法西斯主義者。如果他當時考上的是自由主義的一高或三高，往後他的求道之路可能會出現相當不同的結局。[99]

不過，曾經在 1943 年秋天對葉盛吉做出種族歧視言論的國分大尉，在 5 月份時似乎又做出了類似言論，引起兩人衝突。此次衝突似乎對葉盛吉打擊很大，他在 1944 年 5 月 12 日的生活筆記中表達了強烈憤怒，但並沒有在此（以及日記中）提及任何細節。在筆記中，葉對日本人中存在這樣的惡人感到震驚，指出國分的侮辱使他「舊傷口又開始疼痛」，同時喪失了熱情，決定今後只做一個冷淡的第三者，不再積極參與寮的事務。葉甚至懷疑「我思慕二高、日本的衷情會不會被曲解？」由此觀之，此次衝突似乎涉及葉盛吉擔任幹事的明善寮自治事務，但他並未說明具體原因，同窗摯友楊威理也不知情。[100] 不過，經此事件他甚至認為自己已完全孤獨，唯有結婚產下自己的血脈子嗣才能繼承自己的意志。[101] 雖然他自己也承認像國分大尉這樣的人甚少，但這個事件似乎暗示著另一次劇烈的認同擺盪的來臨。

---

99 太平洋戰爭期的一高在著名的自由主義者安倍能成校長的保護下，仍然維持自由校風，甚至還能夠以較隱晦的方式表達反戰精神。關於戰中期的一高校風，參見粕谷一希，《二十歳にして心朽ちたり：遠藤麟一郎と「世代」の人々》，頁 189-193。

100 〈1944 年 5 月 12 日生活筆記〉，收於《葉（四）》，頁 559-561；楊威理，《ある台湾知識人の悲劇：中国と日本のはざまで・葉盛吉伝》，頁 109-111。

101 〈1944 年 5 月 12 日生活筆記〉，收於《葉（四）》，頁 561。

第九階段：1944 年 7 月份。日軍在塞班島玉碎後，[102] 小野浩煽動葉盛吉等信奉神道天行居的學生領袖於 7 月 20 日在明善寮召集學生大會，欲以天行居「破邪（反猶）顯正（尊皇）」思想動員學生。這次行動以失敗告終，並導致學生分裂——信奉正統日本主義一派的學生只主張顯正尊皇，否定天行居一派的破邪反猶路線，兩派僵持不下。[103] 不只如此，葉盛吉這派學生似乎為了再舉辦第二次大會，8 月 5 日還和校方發生激烈衝突，葉批判部分教員打壓學生為「猶太教育」。[104] 然而衝突過後一週，葉盛吉就與小野浩決裂，決裂的具體因素並不清楚，似乎涉及小野浩對朝鮮人的歧視，而民族歧視直接冒犯了葉盛吉對「多元日本」內民族平等的信仰。[105] 無論如何，葉盛吉自此開始懷疑天行居教義。納粹主義與猶太陰謀論對他的影響似乎持續到戰後初期，但最先瓦解的是天行居的「八紘一宇」論述，因為葉盛吉認為這個意識形態表面上是具包容性的大理想主義，實際上卻是產生自妄想妄信的自戀而已。要達成真正的「八紘一宇」，必須效法儒學修身之教，以修養個人道德為基礎，但遺憾的是，日本並未推行真正的儒教精神，因此口說「八紘一宇」，所作所為卻是獨尊日本的利己主義，違背了真正大亞細亞主義的普遍主義與多元主義精神。[106] 到了 8 月底，葉盛吉進一步批判瀰漫在明善寮的天行居神道教義，稱之為「妄信」，並且嘲弄這派學生淺陋空洞的日本人論為一種流毒。曾經也是一位忠實「妄信」者的葉，如今要求明善寮放棄書生空論，面對現實：

102　塞班島是戰前日本在南洋的託管地，也是本土防衛戰略要衝，1944 年 6 月美軍進攻塞班島，先在海戰大敗日軍後登陸，一路勢如破竹，最終在 7 月 7 日完全殲滅守備該島之日本陸軍部隊。參見林陸朗、村上直、高橋正彥、鳥飼靖編集，《日本史総合辞典》（東京：東京書籍株式会社，1991），頁 859。

103　關於 7 月 20 日學生大會事件始末，參見〈1944 年 7 月 18-23 日日記〉、〈1944 年 7 月 19-20 日生活筆記〉，收於許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（五）1944.7-1944.12》（新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所，2018），頁 108-128、419-421。〔按：以下將省略編著者，書名簡稱《葉（五）》〕。

104　〈1944 年 8 月 5 日日記〉，收於《葉（五）》，頁 149-150。

105　葉盛吉在 8 月 13 日的日記寫：「小野浩の奴、世界観を口にするが、人情の美しさを持って居るか。馬鹿やろう。Morgen の悪口を無意識で云うた言葉の底に、彼奴の正音のうかがはれて、いや気をもよほす。」此處的德文 Morgen（早晨）日文譯為「朝」，可能暗指朝鮮人。1944 年 8 月 18 日與 22 日的生活筆記中，葉批判小野浩雖號稱猶太研究者，卻知其然而不知其所以然，如此即使消滅猶太人，還是會出現第二、第三個猶太民族，因為猶太人雖惡卻不是絕對惡，真正的問題在不斷孕生惡的社會組織。參見〈1944 年 8 月 13 日日記〉、〈1944 年 8 月 18 日、22 日生活筆記〉，收於《葉（五）》，頁 161-163、433-434。

106　〈1944 年 8 月 21 日生活筆記〉、〈1944 年 8 月 24 日生活筆記〉，收於《葉（五）》，頁 433-435。

> 明善寮啊，停止空論，正視現實吧！切勿陷入過度輕蔑現實的思想空轉！偉大理想的實現徹頭徹尾就是以占大多數的大眾為主體的，所以正視現實吧！這是最重要的事情。（明善寮よ、空論を止めて、現実を真に直視せよ。現実のさげすむのあまり思想の空転を起こす勿れ。大理想の実現は飽くまで大多数を占める大衆が主体だ。だから現実を直視せよ。これが最も大切だというんだ）。[107]

至此，作為葉盛吉日本人集團意識的重要礎石之一的明善寮認同，隨著他對神道天行居的幻滅，也開始崩解。

第十階段：1944 年 8 月份到 12 月份。葉盛吉從 8 月中起到位於仙台市以南約 40 公里處的船岡第一海軍火藥廠勤勞奉仕半年，在工廠目睹戰爭後期敗象濃厚、物資不足情況下日本國民道德日益敗壞的種種醜態，如工廠管理階層借愛國之名營私牟利、欺壓工人，而生產線上的工人與前往奉仕的學生也普遍怠工，毫無士氣等「亡國之相」。[108] 此外，葉也觀察到敗色日濃的時局下，官方愈發強迫國民表現的愛國主義又是何等虛假、扭曲。追求信念的純粹與一致性的葉盛吉，對他親眼所見的虛假、扭曲和形式主義的愛國主義深惡痛絕，他對日本國家的信仰也隨之開始逐漸崩解，甚至寫下如此激烈的話語：「ㄉㄚㄏㄛ〔大和〕這個 race（種族）本來就很狡猾，總是犧牲其他 race 而自己享樂。他們把大理想當作侵略的工具，為了避免人民反叛，便以大理想教化無知的小國民」。[109] 不過，此時葉盛吉還抱持著一種批判的（日本）愛國主義者的態度，雖然已經從官方意識形態疏離，但並未完全在情感上脫離日本，甚至還在思考如何有效率地增產報國。[110] 事實上，他此時感到幻滅的不是整個日本，而是奉仕工廠所代表的戰時日本，因為他同一時間對東北農村所象徵的純樸、踏實與和平的日本，仍有很深的依戀。[111]

---

107 〈1944 年 8 月 29 日生活筆記〉，收於《葉（五）》，頁 445。

108 〈1944 年 9 月 20-21 日日記〉，收於《葉（五）》，頁 236-237。

109 〈1944 年 10 月 12 日日記〉，收於《葉（五）》，頁 288-289。ㄉㄚㄏㄛ是中國國語注音符號表記的「大和」，「ㄉㄚㄏㄛ民族」即大和民族。如下文所述，葉盛吉此時正在向楊威理學習中文，可能因此習得國語注音表記法。根據楊威理回憶，當時船岡萩野二高生宿舍中，只有他能讀懂這個表記。參見楊威理，《ある台湾知識人の悲劇：中国と日本のはざまで・葉盛吉伝》，頁 148。

110 〈1944 年 10 月 8 日日記〉，收於《葉（五）》，頁 276。

111 〈1944 年 10 月 15 日日記〉、〈1944 年 10 月 22 日日記〉，收於《葉（五）》，頁 295、310、312。

換言之，葉盛吉經由東北農村而愛上了民間的日本，而他經由船岡工廠而疏離的是官方的日本，或者日本國家。就在葉盛吉對日本開始逐漸冷卻的時候，臺灣空襲的新聞使他重燃對故鄉的鄉愁，乃至竟在深夜 2 時的天空看到了「往臺灣方向落下的巨大流星（臺灣方向に向かって落つる巨大な流星があった）」。而大約就在此時，他也開始勤學臺語。[112] 曾經融合為一的雙鄉之間，似乎開始出現了裂縫。

除了工廠奉仕的直接體驗之外，這半年之間葉盛吉與一同前往工廠勞動，住同一寢室的畏友楊威理朝夕相處，並且經由和他不斷辯論過程中，反覆辯證、解構他所接受的天行居意識形態。第九階段的最後一段所描述的小野浩——神道天行居——明善寮信仰的最後崩解過程，就發生在他們來到船岡工廠奉仕期間。他們的討論也直接觸及了整個時局，包含對納粹與日本領導人惡用民族理想壓迫他民族或強加諸於國民身上的批判。[113] 不只如此，葉盛吉在這段期間也展現了對中國的強烈興趣。楊威理在 1944 年春從滿洲省親回到仙台後，曾因主張日本是侵略國而與葉盛吉發生激烈爭論，兩人自始至終各執己見，不過此次辯論似乎引發了葉對中國的興趣。[114] 在船岡與楊威理成為室友後，葉開始積極向楊請教詢問中國事務，例如向楊學習中文、嘗試以中文書寫日記、閱讀中國相關著作，甚至將中國國民黨黨歌抄寫在筆記之中等等。[115] 此外，11 月日本報紙登出史達林稱日本為侵略國的新聞，也引起葉盛吉的關心，連日在日記中反思此事，彷彿在暗示他對半年前那場辯論遲來的表態。[116]

葉盛吉以上種種關懷中國的動向，是否意味著此時在原有的雙鄉之外，正在出現第三個選項呢？事情當然沒有如此單純。如前所述，此時的葉盛吉仍在與他的日本人認同纏鬥之中，「日本」對他仍存在著很多強而有力的羈絆——尤其是他深愛的那個農村的、土地的、民間的日本。此外，另一個羈絆——對舊制高校的寮生共同體的深情，也在此時跨過明善寮的廢墟，再度捕捉了葉盛吉年輕的心：他在 11 月 15 日為船岡的萩野二高寮（二高奉仕生的宿舍）寫了一篇慷慨激昂的

112 〈1944 年 10 月 14-15 日日記〉，收於《葉（五）》，頁 293-295。

113 〈1944 年 9 月 29 日日記〉，收於《葉（五）》，頁 254。

114 楊威理，《ある台湾知識人の悲劇：中国と日本のはざまで・葉盛吉伝》，頁 113-115。

115 葉在 1944 年 9 月 13 日的生活筆記中抄錄了〈中國國民黨黨歌〉的歌詞與曲譜。〈1944 年 9 月 13 日生活筆記〉，收於《葉（五）》，頁 448。

116 〈1944 年 11 月 9 日日記〉、〈1944 年 11 月 12 日日記〉，收於《葉（五）》，頁 339、344-345。

檄文，鼓勵寮生在戰事危急之際奮起，從寮生活的改進做起，進而貢獻國家。[117] 這篇出現在葉盛吉幻滅期的熱情檄文看似突兀，但卻也說明了葉盛吉此時複雜的心情：儘管他對戰爭時期的日本當局與部分日本民眾感到失望，但仍對二高生作為振衰起敝之日本國士角色有所期望，因此憤而出面召喚萩野二高寮重振寮的剛健、進取精神，如此才能一掃日本的頹廢之風。換言之，某種植根於二高寮生共同體的青年愛國主義，依然在勉力支撐著葉盛吉傾倒中的日本人認同。

整體而言，我們在這個階段觀察到葉盛吉對日本的國家（包含官方意識形態）與社會的深刻幻滅，以及臺灣鄉愁的抬頭。與此同時，他也開始嘗試脫離他習慣的日本大東亞論述框架，在不熟悉的中國民族主義脈絡中摸索另一種認同的可能。然而，來自日本農村／民間的溫暖召喚，以及來自舊制高校寮共同體的熱血吶喊，依然牽動著他的日本之情。我們或許可以說，葉盛吉青年徬徨的心此時正游離在日本人認同的邊緣，受到多方的召喚、拉扯，但他鄉愁的最終方向，必須取決於另一次歷史的巨變。

經由以上的階段性動態分析，可以明確觀察到葉盛吉在二高的兩年間走過了一段完整的求道受挫之路，他與日本的關係，從過剩的忠誠，歷經苦行、狂信、勞動與無休止的自省，終於在戰爭壓力與理性思辨下逐步崩解，陷入了一種不確定的臨界狀態。然而受苦的求道者還沒有得到答案，就必須告別他摯愛的二高和東北了。葉盛吉於 1945 年 2 月 15 日考取東京帝大醫學部，3 月 3 日結束在船岡的勤勞奉仕，返回仙台，處理完畢業離校等事務，再赴 1943 年 12 月奉仕時寄住的志波姫村伊藤家辭行並住了一個禮拜後，於 3 月 25 日搭車離開仙台，前往東京。[118] 在東京，他將遭遇另一個歷史鉅變，並在一個全新的脈絡中重新展開他求道的荊棘之路。

四、結論：戰爭動員下的菁英形成與認同挫折

本文試圖經由對葉盛吉中學後期至終戰前日記（1938-1945.3）的總體性深度

117 〈1944 年 11 月 15 日日記〉，收於《葉（五）》，頁 350-355。
118 許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（六）1945》，頁 90、110-111、113-123、134。

解讀，對他在日本統治後期的認同形成與變化之路，提出一個初步的宏觀理解架構。本文主張，葉盛吉在這段期間行經了兩個層次的日本人認同形成路徑——「朝聖」，也就是經由教育的向上流動被整合到戰前日本菁英階層的社會學過程，以及「求道」，也就是學習、思辨、接納，乃至信仰日本國家意識形態，成為忠誠日本國民或臣民的思想過程；他的「朝聖」之旅極為順遂，但在「求道」之路上卻遭遇重大挫折，與戰中期日本國家意識形態發生了激烈衝突，最終導致他日本人認同的崩解。針對這個論證，此處再稍作最後補充闡釋。

葉盛吉雖然順利地通過了戰前日本學歷菁英的甄拔與養成之路，不過他的經歷多了兩重的曲折。第一，他從殖民地來到內地，必須經歷雙重上升流動的過程——不只要從普通人變成菁英，而且要從臺灣人變成日本人。第二，他的養成教育受到戰中期或戰爭後期戰爭動員的嚴重干擾。首先，高校修業時間縮短為兩年，加上戰中學徒勤勞奉仕的要求，實際上上課的時間僅一年多。其結果是，大學預科的專業和教養訓練變得非常零碎而不完整。其次，戰爭後期思想控制和極端國家主義意識形態動員，不只讓高校學生運動銷聲匿跡，[119] 也大大沖淡，乃至扭曲了舊制高校從大正到昭和所形成的正統教養主義傳承。不只是思想上的控制與意識形態灌輸，連高校生在農村的集團奉仕本身也具有「經由聯繫自然與國土的勞動以鍛鍊國民的性格（自然と国土とに連関する勤労を通じて、国民的性格を錬成する）」的目標。[120] 葉盛吉所熱愛的宮城縣南鄉村，正是二高農村勤勞作業的重點村落，長期扮演了連結學生與土地的意識形態工具。[121] 這個意識形態動員因素在大正時期以來就確立了國粹主義校風的二高，更被加倍放大，變得更嚴重。而代表二高，因而必須發揚二高校風的明善寮，到了戰中期更是國粹主義掛帥。

---

119 旧制高等学校資料保存会編纂，《旧制高校全書　第八卷：思想・社会編》（東京：旧制高等学校資料保存会刊行部，1985），頁 217、220。

120 山村彌五郎，〈農村への勤労奉仕〉（昭和十五年），收於旧制高等学校資料保存会編纂，《旧制高校全書　第八卷：思想・社会編》，頁 392。

121 《旧制高校全書　第八卷：思想・社会編》中收錄了昭和 15-16 年度第二高等學校的農村勤勞作業相關資料，除前註由二高人文科學部所擬的〈農村への勤労奉仕〉之外，還有南鄉村農會長伊東元雄署名的〈農村側の受入方針〉、以及〈食糧生産第二高等学校生徒応援隊編成実施計画書〉和〈明善寮増産奉仕に関する注意事項〉。葉盛吉在南鄉村感受到的土地與人情之美，以及由此衍生的鄉情，正好印證了二高農村勤勞作業政策確實達到了設定的「透過連結自然與國土的勞動以鍛鍊國民的性格」的目標。參見旧制高等学校資料保存会編纂，《旧制高校全書　第八卷：思想・社会編》，頁 392-401。

身為明善寮幹事的葉盛吉必須身先士卒，在寮的團體生活中貫徹國粹精神，當然也會受到更深的影響，或者承受更多意識形態壓力。

不只如此，當時二高和東北帝大德文教師群又是融合古神道、國粹主義與納粹反猶思想的新興宗教神道天行居在東北地區的據點，並且在葉盛吉入學之前已經滲透到明善寮，因此葉盛吉在二高的德文課堂和寮生活中所接觸的不是正統的昭和期國粹主義——也就是從筧克彥到蓑田胸喜這一脈反西方，但相對較具包容性的思想，[122] 而是一種極具排他性的非正統激進神道法西斯思想。如前所述，葉盛吉來到戰中期的二高或許是一個偶然，但在思想意義上卻是一個不幸的偶然，因為葉盛吉在這裡所受到的最主要涵養，不是完整正統的人格主義式教養主義，而是右翼的「日本主義式教養主義」、二高的國粹主義校風，以及更激烈、詭異的新興宗教法西斯主義。戰爭時期二高獨特、極端的思想氛圍，因此把這個正處於人格形成期，對知識的好奇心與吸收力旺盛的年輕人，進一步推離教養主義的自由傳統，並且加深他的思想混亂。

戰時二高思想環境不只加深葉盛吉的思想混亂，更把他推向某種極端國家主義的信仰之中。在某個意義上，這也是一種進入「日本精神」的方式，但是這條進入日本精神的偏激狂信路徑，由於在思想上存在太多不合理，太多破綻，經不起理性思辨，反而讓熱愛思考，追求思想的純粹與一致性的葉盛吉覺察，進而對這個思想體系逐步產生懷疑與嫌惡，最終導致了決裂，以及隨之而來的日本人認同的崩解。

---

122 筧克彥（1872-1961）是戰前東京帝大法學部教授，擔任行政法與法理學講座，後思想逐漸轉向日本古神道，並以古神道解釋日本國體與憲法，強烈批判美濃部達吉基於現代公法學的天皇機關說。不過，筧克彥的神道思想雖以日本為本位，但具有普遍主義的泛神論傾向，認為諸宗教與民族同源而可相互連結，因此具有一定包容性。蓑田胸喜（1894-1946）為活躍在昭和前期的極右翼言論人，他和他主導的原理日本社主張日本文明為吸收東西洋文明於一身的世界性文明，因此應作為基本原理來信奉，並排除一切日本之敵。基於這個立場，蓑田與原理日本社在 1930 年代前期對日本自由主義和左翼知識分子展開系統性攻擊，先後造成京大瀧川事件（1933）、天皇機關說事件（1936）等一系列言論迫害事件，可謂導致大正民主體制崩解與軍部崛起的重要民間推動力量。不過，原理日本社同仁包含了佛教淨土宗信徒與基督徒，對猶太人並無特別歧視。以上筧克彥與蓑田胸喜和原理日本社之思想簡介，參見長妻三佐雄、植村和秀、昆野伸幸、望月詩史編著，《ハンドブック近代日本政治思想史：幕末から昭和まで》（京都：ミネルヴァ書房，2021），頁 192-193、202-207。另外，關於筧克彥的皇道法學思想，參見〈凡庸之惡：「法」學者筧克彥與增田福太郎〉，收於吳豪人，《殖民地的法學者：「現代」樂園的漫遊者群像》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），頁 180-204。

葉盛吉的「朝聖」確實是成功的，然而這是一個非常時期的朝聖——他經歷的是一次戰爭動員下的朝聖，而非大正民主時期那種自由、寬容精神下的朝聖，因此他要承受遠較前人更為巨大的「成為日本人」的心理與意識形態壓力，而進入二高這個偶然因素，則使他承受的國家主義壓力倍增。個性純粹、執著、認真的葉盛吉可說是用盡全力達成了戰爭期明善寮幹部與二高學生領袖的角色要求，但因「用力過度」，最終在官方意識形態中發現了破綻，反而導致了加倍強烈的反彈。換言之，葉盛吉的「朝聖」不僅成功，而且太成功，結果反而導致了他在「求道」過程的重大挫折。

最後必須說明的是，本文所提出的「朝聖與求道之辨證關係」的論證，不僅試圖對葉盛吉青年期認同過程做出宏觀詮釋，同時也希望成為今後相關系列研究的基礎。未來，筆者除了以此架構繼續針對葉盛吉在 1945 年到 1950 年這段期間追求中國認同的過程進行解讀與詮釋，同時也將針對葉氏從戰前到戰後整個認同過程中涉及的若干問題意識——例如戰中期舊制高校教養主義的變形、神道反猶主義的解析、戰中期臺灣文學對葉盛吉本土認同的影響，以及日本東北農村生活對葉盛吉日本認同的形塑等，進行微觀層次的專題研究。最終，筆者希望能整合宏觀與微觀研究的成果，對《葉盛吉日記》提出一個較全面性與生命史角度的解讀。

引用書目

〈神道天行居〉，「フリー百科事典『ウィキペディア（Wikipedia）』」，下載日期：2025 年 3 月 20 日，網址：https://ja.wikipedia.org/w/index.php?title=神道天行居&oldid=103480702。

植手通有，〈国粋主義（こくすいしゅぎ）〉，「コトバンク《改訂新版　世界大百科事典》」，下載日期：2025 年 5 月 28 日，網址：https://kotobank.jp/word/%E5%9B%BD%E7%B2%8B%E4%B8%BB%E7%BE%A9-64067。

Peter Gordon, “What is Intellectual History?: A Frankly Partisan Introduction to a Frequently Misunderstood Field.” (2012) *The Harvard Colloquium for Intellectual History*; accessed 25 May 2025; available from http://projects.iq.harvard.edu/harvardcolloquium/pages/what-intellectual-history.

ドナルド・T・ロデン（Roden, Donald T.）（著）、森敦（監訳）

1983　《友の憂いに吾は泣く：旧制高等学校物語（上）》。東京：講談社。

三木清

1979　〈新日本の思想原理〉，收於酒井三郎，《昭和研究会：ある知識人集団の軌跡》，頁 303-315。東京：ティビーエス・ブリタニカ。

大政翼賛会文化部

2000　〈[地方文化新建設の根本理念と当面の方策]（一九四一・一）〉，收於北河賢三編，《資料集　総力戦と文化 1：大政翼賛会文化部と翼賛文化運動》，頁 6-8。東京：大月書店。

子安宣邦

2001　〈こくがく（国学）〉，收於子安宣邦監修，《日本思想史辞典》，頁 180-181。東京：ぺりかん社。

山田孝雄

1939　《國學の本義》。東京：國學研究會出版部。

山村彌五郎

1985　〈農村への勤労奉仕〉（昭和十五年），收於旧制高等学校資料保存会編纂，《旧制高校全書第八巻：思想・社会編》，頁 392-401。東京：旧制高等学校資料保存会刊行部。

天野貞佑

1971　《学生に与うる書：天野貞佑全集（第二巻）》。東京：栗田出版会。

日本戦没学生記念会（編）

1982　《きけわだつみのこえ：日本戦没学生の手記》。東京：岩波書店。

木村増太郎（述）、興亞教學研究會（編）

1939　《經濟學上より見たる支那事變の本質》。東京：目黒書店。

王昶雄

1943　〈奔流〉，《臺灣文學》（臺北）3(3): 104-129。

加藤健太

2021　〈電力統制と東京商工会議所：木村増太郎理事と《学識経験者》の見解〉，《エネルギー史研究：石炭を中心として》（福岡）36: 1-29。

古田光

2001　〈あまのていゆう（天野貞祐）〉，收於臼井勝美、鳥海靖、高村直助、由井正臣編集，《日本近現代人名辞典》，頁 34。東京：吉川弘文館。

平石典子

2002　〈明治の「煩悶青年」たち〉，《文藝言語研究：文藝篇》（茨城）41: 83-118。

平泉澄

1943　《天兵に敵なし》。東京：至文堂。

広瀬順晧（監修）、橋谷弘（編集）

2009　《戦中期植民地行政史料：経済篇・第四回配本》。東京：ゆまに書房。

旧制高等学校資料保存会（編纂）

1985　《旧制高校全書　第八巻：思想・社会編》。東京：旧制高等学校資料保存会刊行部。

伊藤隆

2015　《大政翼賛会への道：近衛新体制》。東京：講談社。

吉田満

1980　《戦中派の死生観》。東京：文藝春秋。

朱昭陽（口述）、吳君瑩（紀錄）、林忠勝（撰述）

1994　《風雨延平出清流：朱昭陽回憶錄》。臺北：前衛出版社。

竹内洋

2011　《学歴貴族の栄光と挫折》。東京：講談社。

竹内洋、佐野卓己（編）

2006　《日本主義的教養の時代：大学批判の古層》。東京：柏書房。

米谷匡史

2022　〈戦時下のアジア解放論〉，收於山口輝臣、福家崇洋編，《思想史講義：戦前昭和篇》，頁 283-298。東京：筑摩書房。

吳豪人

2017　《殖民地的法學者：「現代」樂園的漫遊者群像》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

吳叡人

2009　〈導讀／人的本分：閱讀彭明敏《自由的滋味》與《逃亡》〉，收於彭明敏，《自由的滋味：彭明敏回憶錄（二〇〇九年增訂版）》，頁 1-6。臺北：玉山社出版事業股份有限公司。

2023　〈成為一個人：從連溫卿與史明的本土左翼傳統看文協百年遺澤〉，收於許雪姬主編，《世界・啟蒙・在地：臺灣文化協會百年紀念（上）》，頁 7-35。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2025　〈補論　傷逝的紀念碑？：晚期殖民年代（一九三七－一九四五）臺灣民族主義輓歌般的變形〉，收於吳叡人著，吳叡人、胡宗香、莊瑞琳譯，《福爾摩沙意識形態：東方式殖民主義與臺灣民族主義的興起，1895-1945》，頁 404-414。臺北：春山出版有限公司。

吳濁流

1973　《アジアの孤児：日本統治下の台湾》。東京：新人物往来社。

林陸朗、村上直、高橋正彥、鳥飼靖（編集）

1991　《日本史総合辞典》。東京：東京書籍株式会社。

武內貞義
　　1929　《臺灣》。臺北：臺灣刊行會。
河村正敏
　　2001　〈きたはらはくしゅう（北原白秋）〉，收於臼井勝美、鳥海靖、高村直助、由井正臣編集，《日本近現代人名辭典》，頁 342。東京：吉川弘文館
近藤正己
　　1996　《総力戦と台湾：日本植民地崩壊の研究》。東京：刀水書房。
長妻三佐雄、植村和秀、昆野伸幸、望月詩史（編著）
　　2021　《ハンドブック近代日本政治思想史：幕末から昭和まで》。京都：ミネルヴァ書房。
阿部次郎
　　1970　《合本三太郎の日記》。東京：角川書店。
若井敏明
　　2022　〈平泉澄と「皇国史観」〉，收於山口輝臣、福家崇洋編，《思想史講義：戦前昭和篇》，頁 180-183。東京：筑摩書房。
宮崎直勝
　　1942　《寺廟神の昇天：臺灣寺廟整理覺書》。臺北：東都書籍株式會社臺北支店。
宮澤正典
　　2015　《近代日本のユダヤ論議》。京都：思文閣出版。
徐聖凱
　　2012　《日治時期臺北高等學校與菁英養成》。臺北：國立臺灣師範大學出版中心。
秦郁彥
　　2003　《旧制高校物語》。東京：文藝春秋。
高橋佐門
　　1992　《旧制高等学校の教育と学生》。東京：国書刊行会。
張　濤
　　2024　〈亞細亞主義與殖民地臺灣：日、臺人之思考與行動〉。臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文。
第二高等學校明善寮寮史編纂部（編）
　　1939　《明善寮小史》。仙台：第二高等學校明善寮寮史編纂部。
粕谷一希
　　2007　《二十歳にして心朽ちたり：遠藤麟一郎と「世代」の人々》。東京：洋泉社。
莊健隆
　　2020　《臺南莊黃兩個家族：莊維藩與黃京華的故事》。臺北：財團法人吳三連臺灣史料基金會。
莊勝全
　　2024　〈硝煙下的體悟：戰爭時期葉盛吉跨境求學中的閱讀生活〉，《臺灣史研究》（臺北）31(2): 35-86。

許雪姬、王麗蕉

2017 〈葉盛吉日記的整理、翻譯與解讀〉，收於許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（一）1938-1940》，頁 28-48。新北：國家人權博物館籌備處；臺北：中央研究院臺灣史研究所。

許雪姬、王麗蕉（主編）

2017 《葉盛吉日記（一）1938-1940》。新北：國家人權博物館籌備處；臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2017 《葉盛吉日記（二）1941》。新北：國家人權博物館籌備處；臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2018 《葉盛吉日記（三）1942-1943》。新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2018 《葉盛吉日記（四）1944.1-1944.6》。新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2018 《葉盛吉日記（五）1944.7-1944.12》。新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2019 《葉盛吉日記（六）1945》。新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2022 《郭孟揚思婿札記：葉盛吉傳與家族記事》。新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所。

許進發（編）

2008 《戰後臺灣政治案件：學生工作委員會案史料彙編》。臺北：國史館、行政院文化建設委員會。

野崎有以

2014 〈戦中期における今和次郎の家政思想〉，《日本家政学会誌》（東京）65(5): 209-219。

陳逸松（口述）、吳君瑩（紀錄）、林忠勝（撰述）

1994 《太陽旗下風滿臺：陳逸松回憶錄　日據時代篇》。臺北：前衛出版社。

魚住孝至

2001 〈あべじろう（阿部次郎）〉，收於子安宣邦監修，《日本思想史辭典》，頁 10-11。東京：ぺりかん社。

鹿野政直

2000 《近代日本思想案内》。東京：岩波書店。

彭明敏

2009 《自由的滋味：彭明敏回憶錄（二○○九增訂版）》。臺北：玉山社出版事業股份有限公司。

森本隆子

2001 〈なつめそうせき（夏目漱石）〉，收於子安宣邦監修，《日本思想史辭典》，頁 403。東京：ぺりかん社。

黃氏鳳姿

1943 《臺灣の少女》。東京：東都書籍株式會社。

楊威理

1993 《ある台湾知識人の悲劇：中国と日本のはざまで・葉盛吉伝》。東京：岩波書店。

葉盛吉

2021 〈自敘傳〉，收於許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉獄中手稿與書信集》，頁 3-61。新北：國家人權博物館；臺北：中央研究院臺灣史研究所。

蜷川寿恵

1998 《学徒出陣：戦争と青春》。東京：吉川弘文館。

橋川文三

1970 〈東亜新秩序の神話〉，收於橋川文三、松本三之介編，《近代日本政治思想史II》，頁 352-367。東京：有斐閣。

橘 樸

1943 《中華民國三十年史》。東京：岩波書店。

築島裕

2001 〈やまだよしお（山田孝雄）〉，收於臼井勝美、鳥海靖、高村直助、由井正臣編集，《日本近現代人名辭典》，頁 1107-1108。東京：吉川弘文館。

龍瑛宗

1943 〈蓮霧の庭〉，《臺灣文學》（臺北）3(3): 189-203。

鍾理和（著）、鍾怡彥（編）

2009 《新版鍾理和全集 4：長篇小說卷》。高雄：高雄縣政府文化局。

Anderson, Benedict

1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition*. London: Verso.

Bourdieu, Pierre, Richard Nice (trans.)

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Cannadine, David

2001 *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Erikson, Erik H.

1962 *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*. New York: W.W. Norton.

Gellner, Ernest

1983 *Nations and Nationalism.* Ithaca & London: Cornell University Press.

Goodman, David G. and Masanori Miyazawa 宮澤正憲

1995 *Jews in the Japanese Mind: The History and Uses of a Cultural Stereotype.* New York: The Free Press.

Taiwan Historical Research
Vol. 32, No. 3, pp. 59-101, September 2025
Institute of Taiwan History
Academia Sinica (Taiwan)

Pilgrimage and Truth-seeking:
A Preliminary Study of Yeh Sheng-ji's Wartime Diaries (1938-1945)

Rwei-ren Wu

ABSTRACT

This paper proposes a preliminary macro-level interpretive framework for understanding Yeh Sheng-ji's path of identity formation and transformation during the late colonial period through a comprehensive and in-depth reading of his diaries written between his middle school years and the end of World War II (1939-1945.3). The author argues that during this period, Yeh underwent two distinct but interconnected paths toward identifying himself as Japanese. The first path, "pilgrimage," refers to the sociological process of being recruited and integrated into the elite strata of imperial Japan through educational upward mobility. The second path, "truth-seeking," denotes an intellectual journey of learning, reflection, and assimilation of Japan's wartime state ideology through which he would become a loyal Japanese citizen or subject. While Yeh's pilgrimage proceeded exceptionally smoothly, his truth-seeking encountered a profound ideological conflict, leading to the eventual collapse of his identification with the Japanese state. Paradoxically, it was the very success of Yeh's pilgrimage that brought about the failure of his truth-seeking. The dialectics between Yeh's pilgrimage and truth-seeking as the central analytic framework not only illuminates his complex identity formation during his youthful years, but also provides a conceptual foundation for further research on his diaries and intellectual legacy.

Keywords: Yeh Seng-ji, Pilgrimage, Truth-seeking, Identity, Assimilation, Diaries, Wartime, Higher Schools, Elite, Intellectuals, Taiwanese, Japanese

《臺灣史研究》
第 32 卷第 3 期，頁 103-146
民國 114 年 9 月
中央研究院臺灣史研究所

柳田國男的南島論述：
以臺灣和沖繩為主*

曾寶滿**

摘　要

本文以柳田國男在1917年的臺灣旅行、1920年代擔任國際聯盟委任統治委員的經歷，以及戰後沖繩觀的變化為線索，考察其殖民統治觀與南島論述的特徵。本文指出，柳田國男在戰前僅將沖繩視為日本眾多地方之一，然而日本帝國戰敗後，柳田傾注晚年餘力建構日本人是稻作農耕民族的意象，試圖印證沖繩與本島的文化同質性，藉此提高沖繩的日本文化史地位。此舉有批判戰後日本政府在沖繩問題上之失策的意味。柳田曾於訪臺時深入日月潭、埔里社，視察蕃人公學校。他擔任國聯委任統治委員時，指出殖民者的同化政策所帶來的弊端，並提議從文化與經濟的保障著手，提升原住民福祉。柳田強調，同化教育對原住民菁英帶來身分認同的混亂，建議幫助原住民持續使用母語與保障經濟生活，期待原住民在未來享有與世界其他自由公民相同的生活。從山人論到海上之路研究，柳田皆試圖建構一種去中央化的文化史敘事。在柳田的殖民統治觀中，母語象徵著族群的傳統，努力文明化則可獲得族群的自由。戰後柳田透過建構日琉同祖論之傳統，迂迴地訴求日本之自由，並在文教政策上維護傳統、期許邁向自由。柳田這些作為具有「自由保守」的政治思想特徵，在文教政策上的多元主義論述，直至今日也尚有討論的價值。

關鍵詞：柳田國男、殖民統治、臺灣、沖繩、原住民、稻作農耕民族論

---

* 本文係國科會研究計畫「近代日本社會改造思潮中的農本思想和政治實踐」（NSTC 111-2628-H-002-021-MY3）和國立臺灣大學桂冠型研究計畫（NTU CDP-114L7737）的研究成果之一。論文最初構想曾宣讀於 2024 年 6 月 12 日國立臺灣大學「我部政男教授藏書捐贈儀式暨『臺灣與沖繩』研討會」、2024 年 11 月 22 日中央研究院近代史研究所「近代中日文化藝術交流」工作坊，會中獲評論人與諸多師長學友提供寶貴意見，投稿期間再蒙匿名審查人與期刊編委會惠賜具啟發性的建議，在此深表由衷的謝忱。最後，感謝期刊編輯以及陳泠樺、李書茵協助校對文稿。

** 國立臺灣大學歷史學系助理教授

來稿日期：2025 年 3 月 17 日；通過刊登：2025 年 6 月 12 日。

一、前言
二、臺灣旅行及其殖民地觀察
三、1920年代的殖民統治觀察
四、沖繩觀的變化與戰後的稻作農耕民族論述
五、結論

いかばかり安けかりつる浪路かも、をさなき者が夢に訪ひ来し。
（不知那海上的旅途曾是多麼安穩，竟令那幼者於夢中前來相見。）
柳田國男於打狗，1917年4月4日。

一、前言

日本民俗學之父柳田國男（1875-1962）生前最後的文集《海上の道》（海上之路，1961）收錄他在 1950 年代發表的諸篇南島研究論考，大膽地提出最初的日本人是自南方攜著稻種抵達日本本土的「海上之路」說。當時日本的考古學界與語言學界對於日本人的起源已有相當討論。相較騎馬民族征服王朝論的文化南下說，柳田的海上之路說亦被稱為文化北上說。由於《海上之路》所收錄的論考，集中發表於美軍沖繩基地政治問題化的 1950 年代初期，當時美國政府明示了沖繩基地的無限期化，引起朝野的廣泛爭議。[1] 岩田重則認為，柳田晚年強調稻作北上傳播的海上之路說，具有不願看見沖繩從日本本土分割開來的政治期待。[2]

---

1 1952 年 4 月，《舊金山和平條約》生效，日本結束長達七年的盟軍佔領期，但根據同時期締結並生效的《日美安全保障條約》，沖繩交由美軍託管。1954 年 1 月，艾森豪（Dwight David Eisenhower，1890-1969）總統在新年致詞中明確表示，美國將「無期限」使用沖繩的軍事基地，這一點引起日本論壇廣泛的爭議。鳥山淳指出，1950 年代在沖繩社會中形成的政治潮流大致可分為：主張透過回歸日本來打破現狀，另一種則是通過配合佔領政策以改善情況。這種立場的分歧使沖繩社會產生了裂痕。參見鳥山淳，《沖縄／基地社会の起源と相克：1945-1956》（東京：勁草書房，2013），頁 213-219。

2 岩田重則，〈柳田国男の天皇論：民族・稲・沖縄〉，《比較民俗研究》（茨城）6（1992 年 9 月），頁 82-109。

根據岩田重則、國分直一（1908-2005）、赤坂憲雄，以及並松信久的文章，柳田國男與沖繩的關係可做以下分疏。柳田在 1910 年代首先從書籍接觸到沖繩，對沖繩產生研究興趣，並在 1921 年 1 月至 2 月間進行了生平唯一一次的沖繩旅行。這趟沖繩行的成果是 1925 年出版的文集《海南小記》。太平洋戰爭期間，比嘉春潮（1883-1977）、島袋盛敏（1890-1970）等沖繩出身研究者時常訪問柳田家中，故柳田也耳聞了關於沖繩戰的慘烈，以及知曉日本軍部如何粉飾太平。日本帝國敗戰後，柳田在日琉同祖論（主張日本本土與沖繩在遠古文化上的同質性）的前提下，編輯《沖繩文化叢說》、寫作關於文化北上說的諸篇代表性論考。閱讀《海上之路》，可以看到柳田從地名典故、古代祝詞與祭祀儀禮的語言、信仰脈絡中，追尋日本遠古圍繞著稻作相關信仰世界之線索，最終描繪出沖繩和大和（ヤマト）在遠古文化上的同質性。[3]

柳田國男與臺灣的研究方面，由於史料限制，主要圍繞著 1917 年 3 月底、4 月初柳田的臺灣之行進行考察。池田敏雄（1916-1981）根據柳田的回憶錄《故鄉七十年》、[4]《定本柳田國男集　別卷第 5》之年譜、[5]《臺灣日日新報》與西來庵事件相關資料，梳理柳田在臺兩週的行程。有鑒於西來庵事件的起因之一是臺南廳於 1912-1913 年進行的林野調查，[6] 該事件發生前後的民政長官內田嘉吉（1866-1933）、下村宏（1875-1957）皆為柳田國男的友人，加以安東貞美（1853-1932）總督是柳田國男養父之弟，池田敏雄認為，柳田訪臺時特地巡視臺南西來庵，帶有對因叛亂而被殺害的住民之同情。[7] 岩本由輝則在池田敏雄的論點上，

---

[3] 岩田重則，〈柳田国男の天皇論：民族・稲・沖縄〉，頁 82-109；國分直一，〈柳田國男と「海上の道」〉，《沖縄文化研究》（東京）3（1976 年 7 月），頁 229-243；赤坂憲雄，〈柳田国男と沖縄〉，《沖縄文化》（那覇）34: 1（1998 年 11 月），頁 1-27；並松信久，〈柳田国男と沖縄文化：《海南小記》と《海上の道》をめぐって〉，《京都産業大学日本文化研究所紀要》（京都）24（2019 年 3 月），頁 117-163。

[4] 《故鄉七十年》是為了慶祝神戶新聞社創立六十周年，在嘉治隆一提議下，柳田國男從 1958 年 1 月 8 日到同年 9 月 14 日在《神戶新聞》上連載的自述傳記。後來這些文字經編輯，改為單行本《故鄉七十年》，由のじぎく文庫出版。

[5] 柳田國男，《定本柳田國男集　別卷第 5》（東京：筑摩書房，1971）。

[6] 康豹，《染血的山谷：日治時期的噍吧哖事件》（臺北：三民書局股份有限公司，2006），頁 21-23。

[7] 池田敏雄，〈柳田国男と台湾：西来庵事件をめぐって〉，收於国分直一博士古稀記念論集編纂委員会編，《日本民族文化とその周辺：国分直一博士古稀記念論集　歴史・民族篇》（下関：新日本教育図書株式会社，1980），頁 451-495。

關注柳田訪臺時拒絕友人島崎藤村（1872-1943）遊說山林買賣，導致兩人絕交的事件。岩本指出，民俗學的特徵之一是不以清晰的時間線進行描述，柳田在回憶中刻意不提西來庵事件，但是卻提及他在臺北歡迎會上吟詠批判殖民地行政之短歌，以及其友人試圖透過高官遊說臺灣山林買賣的不正行為，這是一種「極為刻意且不自然的（極めて作為的な）」呈現。[8] 1998 年出版的《柳田國男事典》中，由岩本由輝執筆的〈台湾の林野問題と西来庵事件（臺灣的林野問題與西來庵事件）〉一項目，也彙整上述池田、岩本的研究，強調柳田來臺時對西來庵事件的關心。[9] 然而，由於柳田對臺灣之行僅在《故鄉七十年》中留下約八百字的記載與《臺灣日日新報》上的 8 首短歌。岩本由輝於是透過田山花袋（1872-1930）的小說〈山の巡查達〉（山中巡查們，1918），來間接推敲柳田在臺的「蕃界」之行。[10] 礙於史料有限，目前的研究對於柳田國男的臺灣旅行，仍有諸多議題有待進一步討論，而有關柳田對臺灣殖民統治的看法，現有研究中亦呈現出諸多歧見。

事實上，自《定本柳田國男集》刊行近半世紀以來，圍繞著柳田的南島研究中對殖民地、沖繩、天皇制與戰爭的態度，學界產生不少論爭。最具爭議性的論著莫過於村井紀（1945-2022）的《南島イデオロギーの発生：柳田国男と植民地主義》（南島意識形態的產生：柳田國男與殖民主義）一書的論點。[11] 村井主張，柳田民俗學的開展與帝國擴張的腳步並行，柳田學的本質是為殖民政策服務。針對村井的論點，赤坂憲雄有以下嚴厲批判：

> 以村井為首、現在批判柳田的這些急先鋒，他們大多屬於接受柳田熱之洗禮的全共鬥世代。也就是說，他們是年輕時被柳田吸引，在種種誤解之下進行解讀、對柳田投射過度迷戀的世代。這樣的迷戀經過一定的歲月流逝逐漸褪色，開始產生被背叛的意識，於是轉向全盤否定。……無論是革命或是天皇制批判，他們將這種自己內部事先存在的動機投射在柳田身上，製造對

---

[8] 岩本由輝，〈柳田國男の台湾旅行〉，收於岩本由輝，《柳田國男を読み直す》（京都：世界思想社，1990），頁 154-155。

[9] 野村純一等編，《柳田國男事典》（東京：勉誠出版，1998），頁 293-294。

[10] 岩本由輝，〈柳田國男の台湾旅行〉，頁 156-170。

[11] 村井紀，《南島イデオロギーの発生：柳田国男と植民地主義》（東京：福武書店，1992）。

自己來說方便的柳田國男像，利用這樣的作法來治癒政治上的挫折感。[12]

赤坂憲雄認為，「全共鬥世代」[13] 往往誤讀柳田的「常民」論，從中尋求革命的契機，忽視柳田學是作為「一國民俗學」而成立，也忽視柳田思想的本質是一名保守主義者。

在思想史研究方面，有關柳田作為保守主義者的政治思想史定位，早在全共鬥之前就有過深刻討論。「戰中派」世代鶴見俊輔（1922-2015）、橋川文三（1922-1983）與「戰前派」的中村哲（1912-2003）等人，面對馬克思主義思想盛行的戰後論壇，他們有意識地識別在英美政治思想史上從哲學視域出發的「保守」（conservative）與在近代日本政治經驗中意識形態化的「保守」（*hoshu*）標籤。[14] 前者源自於英國政治思想家柏克（Edmund Burke，1729-1797）對法國大革命激進化的批判，重視已被實踐過的「傳統價值」，質疑不可知的「抽象理性」。[15] 作為思想傳統的保守主義支持溫和改良，與擁護憲政、尊重個人的思想非但不抵觸，反而能互相補強。而後者則是源自明治維新後的官僚主導制度設計與施政路線的政治經驗，拒絕接受新知與革新，漠視自由價值，擁有守舊、專制與故步自封的特質。[16] 鶴見俊輔於 1950 年代末，首先評價柳田的思想為「時常保持與進步主義對話的保守主義」。[17] 橋川文三則在梳理英美保守主義的內涵之作業上，指出

---

12 赤坂憲雄，〈柳田国男と沖縄〉，頁 1-2。

13 「全共鬥世代」是指日本在 1960 年代末至 1970 年代初期，受馬克思主義與社會主義影響，推動社會運動的年輕學生和社會運動者們，具有反戰、訴求平等的思想特徵，部分成員陷入激進與暴力化，受到政府的鎮壓。有關全共鬥運動及其世代論，參見筑紫哲也編著，《全共闘：それは何だったのか》（東京：現代の理論社，1984），頁 69-105。

14 本文提及的作為思想傳統的保守主義，更接近於「哲學保守主義」（philosophical conservatism），有別於作為意識形態、刻板印象化的「教條保守主義」（dogmatic conservatism）。有關前者，參見曾國祥，〈保守主義：一個哲學的理解〉，《政治與社會哲學評論》（臺北）18（2006 年 9 月），頁 1-59。

15 曾國祥，〈保守主義：一個哲學的理解〉，頁 6。

16 參見宇野重規，《保守主義とは何か：反フランス革命から現代日本まで》（東京：中央公論新社，2016）；安井伸介，〈自由保守與國粹保守：現代日本保守主義的兩種面向〉，《問題與研究》（臺北）61: 2（2022 年 6 月），頁 93-128。

17 鶴見俊輔試圖以此指出，從根本省思戰前保守主義思想的重要性。鶴見俊輔，〈柳田國男〉〔按：原題為〈進步主義と常に対話する用意〉，刊載於《日本読書新聞》〕，收於鶴見俊輔，《鶴見俊輔著作集 2（思想 1）》（東京：筑摩書房，1975），頁 383-384，以及氏作，〈限界芸術の研究（芸術の発展二）〉，收於後藤総一郎編，《柳田国男研究資料集成：第 4 卷》（東京：日本図書センター，1986），頁 351-365。

戰後日本將「保守」視為「反動」的不適切性。[18] 橋川認為，柳田排斥受馬克思主義理論影響的社會科學，堅持開創以經世濟民為目的、以科學為方法的農政學和民俗學。抑有進者，由柳田厭惡無限制的「抽象自由」卻提倡政策改良促使個人獲取幸福的自由之態度來看，其思想更貼近於英美保守主義，是近代日本「最純粹的保守主義代表」。[19] 中村哲在《柳田国男の思想》中也認為，柳田思想中對村落共同體、自然祖先的尊重，以及重視歷史傳統的態度，更接近英美保守主義的奠基者柏克的自由保守主義。[20] 上述這些論述誕生於經歷駐日盟軍總司令部獎勵組織工會、勞動運動激化的戰後論壇，有著「戰中派」世代知識分子試圖提醒大眾，重新審視保守與進步等政治概念的時代背景。[21]

不過，伴隨著時代思潮不斷變化，學者對於身後留下浩瀚著述的柳田，時至今日仍對他的政治思想之定位有所爭論。近年來，絓秀実、木藤亮太認為，柳田的「常民」論述中隱含著對原始共產社會的理想，且俄國無政府主義者克魯泡特金（Peter Kropotkin，1842-1921）的互助論對柳田的社會觀有極大影響，定位柳田是一位「無政府主義的尊皇官僚」。[22] 而佐谷眞木人則指出，對柳田而言，臺灣既是日本最早獲得的殖民地，亦是日本須面對的異文化。如何在日本國內定位臺灣，既是政治問題，也是文化問題，顯示出臺灣問題在柳田思想中的複雜性。[23]

有鑒於上述的先行研究，本文的關心，在於聚焦柳田以何種視角和方法將日本與沖繩連繫在一起，建構其晚年投注最多心力的文化北上說，以及探究關於柳

18　橋川文三，〈日本の保守主義の体験と思想〉，收於橋川文三編集・解説，《戦後日本思想大系 7：保守の思想》（東京：筑摩書房，1968），後收於橋川文三著，神島二郎、鶴見俊輔編，《橋川文三著作集 6：日本保守主義の体験と思想・現代知識人の条件》（東京：筑摩書房，2001 年增補版），頁 3-51。

19　橋川文三，〈保守主義と転向：柳田国男と白鳥義千代〉，收於思想の科学研究会編，《転向：共同研究（下巻：戦後篇）》（東京：平凡社，1962），後收於橋川文三著，神島二郎、鶴見俊輔編，《橋川文三著作集 6：日本保守主義の体験と思想・現代知識人の条件》，頁 52-92。

20　中村哲，《柳田国男の思想》（東京：法政大学出版局，1967），頁 141-156。

21　近年，佐藤光的研究立基於橋川文三和中村哲的作法，比照柳田國男與西歐保守主義思想家在思維方法上的類似性，肯定柳田作為保守主義者在近現代日本思想上的意義。參見佐藤光，《柳田国男の政治経済学：日本保守主義の源流を求めて》（京都：世界思想社，2004）。

22　絓秀実、木藤亮太從柳田參與易卜生（Henrik Ibsen，1828-1906）文學讀書會接觸俄國文學的經歷，以及柳田文章中曾引用克魯泡特金理論的事蹟，推敲柳田年輕時閱讀克魯泡特金的體驗，是解讀柳田思想的關鍵。絓秀実、木藤亮太，《アナキスト民俗学：尊皇の官僚・柳田国男》（東京：筑摩書房，2017），頁 129-132。

23　佐谷眞木人，《民俗学・台湾・国際連盟：柳田國男と新渡戸稲造》（東京：講談社，2015），頁 8。

田的臺灣行現有考察未盡之處，分析柳田對殖民統治的看法。

自 2000 年以來，關於柳田國男的新史料陸續匯集問世。2005 年，由田中正明主編的《柳田国男の絵葉書：家族にあてた二七〇通》，收錄了新發掘的一手史料。2019 年則有《柳田國男全集　別巻 1 年譜》，以及 2024 年《柳田國男全集　別巻 2 補遺》的付梓。關於柳田的臺灣行，也有石井光次郎（1889-1981）等臺灣總督府高官之日記，可供對照。[24] 這些資料皆可大幅更新許多《故鄉七十年》中未呈現或刻意迴避的細節。本文將在使用這些資料的基礎上，考察柳田的臺灣與沖繩觀相關的人物與事件，勾勒現有研究中忽略但重要的面向。

研究課題的設定上，有關柳田的稻作農耕民族論述，先行研究已指出，柳田國男在二戰前的《海南小記》雖已出現日琉同祖論的預設，但此時對於稻作傳播的主題並未著墨太多。[25] 本文認為，既然 1950 年代的海上之路說是在強調沖繩與日本本土在稻靈（將稻米視為力量泉源的信仰）論的同質性之基礎上進行論證，最終主張大多數日本人是從南方移居到日本列島而來，於此，有必要針對戰前至戰後柳田的稻靈和稻作農耕民族之論述的知識脈絡及其發展加以梳理，才能在掌握文化北上說的思想史內涵之上，確切討論柳田的沖繩觀及其時代背景之間的關係。最近出版的《柳田國男全集　別巻 2 補遺》收錄了民俗學研究者早川昇（1908-1982）與三笠宮崇仁親王（1915-2016）所記錄、未公開的柳田戰後演講之內容。根據當中 1950 年代初有關稻米歷史的演講，可以幫助我們更好地梳理柳田的稻作農耕民族論之來龍去脈。

至於柳田國男與臺灣之間的關聯，現有研究皆將焦點置於他 1917 年在臺灣旅行時的發言及其事後追憶。然而，柳田於 1919 年與上司發生糾紛、辭去官職後，開啟了不同以往的職涯，1920 年先是接任朝日新聞社評論委員，1921 年又在新渡戶稻造（1862-1933）的推薦下，擔任國際聯盟（簡稱「國聯」）常設委任統治委員會（Permanent Mandates Commission）委員。為了執筆時事政論與國聯委任統治的報告書，柳田在此時期廣泛地汲取國際政治與殖民統治相關書文，並

---

[24] 日本國立國會圖書館憲政資室於 2006 年受贈、公開《石井光次郎関係文書》。中央研究院臺灣史研究所於 2008 年赴日，申請該文書微縮膠捲回臺，交付臺史所檔案館典藏、公開。本文中所使用的版本為中央研究院臺灣史研究所檔案館典藏之《石井光次郎文書》，識別號：T0896。

[25] 赤坂憲雄，〈柳田国男と沖縄〉，頁 5。

在駐歐期間訪問歐陸各大學，擴充不同領域的知識。筆者以為，考察柳田的臺灣觀時，應該也要將其在國聯委任統治委員時期的言行亦一併列入考量，從柳田對世界各國殖民統治方法的看法入手，才能探索其臺灣統治觀。史料方面，本文將使用《柳田国男の絵葉書：家族にあてた二七〇通》、《石井光次郎文書》中的日記部分，以及 1923 年柳田向國聯委任統治委員會提出的意見書，綜合性檢討與增補目前為止的研究中尚未深入的柳田國男的「蕃界」之旅。

二、臺灣旅行及其殖民地觀察

1917 年 3 月底、4 月初，柳田國男展開人生首次海外旅行，先在臺灣參訪約兩週，隨後前往中國約六週。但因此次臺灣與中國的遠行，他與上司德川家達（1863-1940）之間產生嫌隙，兩人間的矛盾逐漸加深。1919 年 12 月下旬，柳田國男辭去貴族院書記官長一職。辭官半年後，他加入朝日新聞社，成為該社的論說委員。1921 年 2 月，柳田受邀擔任國際聯盟常設委任統治委員會委員，他是該委員會中唯一的非白人成員。

從柳田的學術志向而言，1910 年代後半至 1923 年關東大地震發生為止，是他逐漸醞釀開創新研究領域的關鍵時期。[26] 自 1910 年的《遠野物語》至 1925 年的連載〈山の人生〉（山之人生）之間，柳田對於漂泊者、被歧視的人們以及從事非農業生計的人們表現出極大的關心，試圖探究這些「山人」（*Yama-bito*）的歷史。[27] 中村哲與文化人類學者鈴木満男（1926-2004）皆指出，柳田的山人論是基於當時臺灣原住民族被迫遷至山區的事實而構思。[28] 且柳田與研究臺灣原住民的先驅伊能嘉矩（1867-1925），交情甚篤。柳田曾致力於出版伊能生前的遺著《臺灣文化志》。[29] 本節將溯源柳田殖民統治論的原點，即他於 1917 年的臺灣旅行。

---

26 川田稔，《柳田国男：知と社会構造の全貌》（東京：筑摩書房，2016），頁 25-28。

27 然而，到了大正末期，柳田對這些山人和漂泊民的關注逐漸減弱。自 1920 年代中葉開始，逐漸轉向以生活在村莊內的「常民」（*Joumin*）為中心的民俗學之建立。參見赤坂憲雄，《山の精神史：柳田国男の発生》（東京：小学館，1991），頁 336-339。

28 鈴木満男，《華麗島見聞記：東アジア政治人類学ノート》（東京：思索社，1977），頁 10-14，以及中村哲，《柳田国男の思想》，頁 24-25。

29 柳田對伊能嘉矩的臺灣研究為日本人類學界帶來的影響有很高的評價。參見陳偉智，《伊能嘉矩：臺灣歷史民族誌的展開（增訂版）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2022），頁 249。

根據近年新出的柳田家書以及此次臺灣行周圍人物的日記，重新考察柳田在臺灣之旅的殖民地觀察。並且，也兼論柳田的山人論和其臺灣認識的可能關聯。

柳田在訪臺前，就熱衷讀過部分《蕃族調查報告書》，對臺灣原住民有初步瞭解。根據山本芳美對柳田所遺藏書的調查，《蕃族調查報告書》之中特別有被仔細閱讀過的是，「武崙族」前篇（1915 年出版）與「紗績族」篇（1917 年出版）。柳田對該份報告書的閱讀偏好，集中在臺灣的神話傳說、農耕習俗、年中行事和人生儀式等方面的內容。[30]

有關柳田的臺灣行（1917 年 3 月 27 日至 4 月 10 日）之行程，現有的《柳田國男全集　別卷 1 年譜》所記載內容，為目前最詳盡的版本。因在臺見聞與行程，關係著柳田初次訪問殖民地的觀察，茲羅列其行程與出處如下表：

日期	行程與要事
1917 年 3 月 24 日	下午搭乘從門司開往臺灣的信濃丸。在門司接受新聞記者的採訪，談論俄國革命和德國的情勢。當我說如果德國發生暴動，戰爭將會結束時，突然接到德國真的發生暴動的消息，記者們對我進行了密集的提問。（①）
3 月 27 日	抵達臺灣基隆，在前往臺北的列車上，接受《臺灣日日新報》記者的採訪，談及糖價和與南洋的關係。在臺北驛受到叔父安東貞美臺灣總督夫人、湯地幸平警視總長、有田恕陸軍參謀長等人的迎接，打過招呼後前往安東宅邸。此時，叔父安東因地方官會議駐留東京，不在府上。前往參加高等女學校和技藝學校的畢業典禮。滯臺期間，受到下村宏的秘書官石井光次郎之照顧。同日，告訴島崎藤村的兄弟秀雄我已抵達臺北。（①）
3 月 28 日	參加臺灣神社的例祭和中學校的畢業典禮。原本計劃與安東總督的女兒恒子及其丈夫廣東總領事太田喜平於 4 月 2 日一同前往廣東，但因恒子的病情治療延遲了一週，感到困擾，於是寫信給孝〔柳田妻〕。（②）
3 月 29 日	視察臺灣銀行和農業試驗場，下午在醫學校講堂舉行由臺灣教育會主辦的講演。該演講面對約 150 名聽眾，談論學問的目的與臺灣「蕃人」傳說。藤村之兄秀雄來訪，請我向總督關說山林地的買賣，但我拒絕了。自此以後，我與藤村斷絕了聯繫。（①）
3 月 30 日	在下村宏民政長官的介紹下，與太田廣東總領事一起參觀島嶼。（①）
3 月 31 日	清晨於二八水驛下車，途經集集和日月潭，視察埔里社，晚上 9 點參加歡迎會。於日月潭作短歌。（①）

30　山本芳美，〈柳田國男と台湾原住民研究〉，《南島史学》（東京）65/66（2005 年 8 月），頁 163-152。

4 月 1 日	前往霧社，查看事件現場，[31] 與數百名馬來族人會面。總想著若有機會，願將那份悲傷傾訴出來。[32] （①）寄出一張標有住宿地點的霧社全景明信片，寄回貴族院官舍。（②）
4 月 2 日	於二八水驛。寄明信片給為正〔柳田長子〕，自述過去三天深入中央山脈地區，留下深刻見聞。（②）在霧社歸途作短歌。
4 月 3 日	與要回臺北的下村宏告別，前往打狗住宿。（①）
4 月 4 日	在移動的車上作短歌，將此短歌以明信片寄給孝。（②）參加在鐵道酒店舉辦的臺北懇話會之歡迎會，朗誦短歌十餘首詩。其中有八首詩刊登於四月八日《臺灣日日新報》的〈南遊詠草〉。（①）
4 月 6 日	郵寄臺灣的蝶和鳥的標本至日本，希望孩子們能夠欣賞。寄明信片給孝。（②）
4 月 8 日	受下村宏長官之邀，與太田一起參加在臺北郊外北投溫泉無名庵舉行的送別會兼「牛肉會」。（①）
4 月 9 日	清晨醒來，散步後寫信給孝。在信中提及孩子們，問候三月剛出生的女兒三千之情況。（②）
4 月 10 日	早上七點五十五分，與太田喜平夫婦一起從基隆港搭乘襟裳丸前往中國。（①）

資料來源：
①柳田國男著，伊藤幹治、後藤総一郎、宮田登、赤坂憲雄、佐藤健二、石井正己、小田富英編，《柳田國男全集　別巻 1 年譜》（東京：筑摩書房，2019），頁 108-109（此年譜編纂主要依據《故鄉七十年》與報紙新聞等資料）；②田中正明編，《柳田国男の絵葉書：家族にあてた二七〇通》（東京：晶文社，2005），頁 151-158。

在上述日程描述中，我們可以看到柳田作為安東貞美總督之侄，又貴為貴族院書記官長，其言行從出發前便受到新聞記者的注目。這場旅行以公務為由，但在公

31 此處的「事件」，應指五年理蕃計畫下，南投廳以武力推進「隘勇線」時所發生的日警與霧社原住民之間的傷亡事件。有關霧社的戰鬥情況，參見〈台湾総督府警部兼南投庁警部佐々木竜治〉（1912 年 10 月 5 日），《太政官・内閣関係》（東京：国立公文書館藏），檔號：勲 00408100，「国立公文書館アジア歴史資料センター（JACAR）」網站，Ref.: A10112747500，下載日期：2025 年 7 月 14 日，網址：https://www.jacar.go.jp/。

32 此處在《故鄉七十年》的原描述是：「是在臺南還是臺中呢——我曾到過一個叫做西螺街的地方，那裡曾因生番叛亂而釀成多人喪命。當時我心中留下了極為深刻的印象，總想著若有機會，願將那份悲傷傾訴出來。也因此，我吟誦了那首詩：『天皇若為神，便能知曉民草的哀嘆』（台南か台中か、生蕃が叛乱して大勢殺された西螺街とかいふ所へ行つた時、非常に強い印象を受けて、折があつたら、その悲しみを話したいと思つてゐたので『大君はかみにしませば民草のかかる嘆きも知ろしめすらし』と吟じた）。」針對此段內容，池田敏雄認為，「西螺街」是臺南（廳）「西來庵」的訛傳，「生蕃」是指包含漢化的少數平埔族（印尼系原住民）在內的福建系漢人。而岩本由輝則認為，柳田是為了迴避政治問題，故意模糊他在中南部的訪問地點與相關訊息。參見池田敏雄，〈柳田国男と台湾：西来庵事件をめぐって〉，頁 460-461，以及岩本由輝，〈柳田國男の台湾旅行〉，頁 154-155。

式文書中未見對柳田身負何種任務有所描述，亦沒有留下相關報告書。柳田原本預定停留臺灣一週，但因同行者安東貞美之女恒子的病情，而意外多停留一週。訪臺期間，半數以上行程與廣東總領事太田喜平（安東貞美之婿）夫妻同行，並由總督府秘書官石井光次郎負責嚮導島上風光。目前已知柳田的主要行程為，在臺北參訪金融、農業與教育機構，前往中部巡視埔里社與霧社，以及前往臺南、高雄。

在上述已知的行程與見聞中，有兩項值得注意的描述。第一，是柳田於訪臺期間接受記者的訪問時，對日本帝國的殖民統治提出「這些被同化的人如何被他們的同胞所看待，會是個問題」這樣的短評，[33] 表達出對同化路線之懷疑。第二，柳田在霧社「與數百名馬來族人會面」，此處應指視察霧社的巴蘭社（*Paran*，パーラン社）。當時正值臺灣總督府展開「理蕃」政策的初期，為何柳田在霧社會產生「總想著若有機會，願將那份悲傷傾訴出來」的感觸？以及這份感傷究竟為何？現有研究對此兩個問題並未深入檢討，但此方面的討論關乎柳田對日人的臺灣原住民統治之評價，正是現有的二手研究中，對他的帝國主義觀懷持正反兩方面評價的重要關鍵。

村井紀指出，柳田的山人論受到臺灣原住民存在啟發，柳田民俗學中山人與「平地人」之間的對立，是柳田的殖民主義之反映。村井紀並根據柳田曾在日韓合併期間作為法制局參事官參與法律編修一事，主張柳田民俗學中的山人論是為了「隱蔽」他參與過日韓合併的法律整備工作。[34] 另一方面，池田敏雄則關注 1917 年柳田在遊覽全島後返回臺北，在歡迎會上吟詠於西來庵創作的短歌：「天皇若為神，便能知曉民草的哀嘆」一事。[35] 由於兩年前發生的西來庵事件後，曾有過大量死刑判決，池田敏雄認為，柳田可能是在用此短歌批評當時殖民統治的不當。此外，池田推測，柳田對於以編修法律的方式參與日韓合併一事，可能感到悔恨。

有關柳田與殖民主義的討論，第一條線索是他曾參與日韓合併的法律編修工作。根據柳田的官方履歷書，他於法制局工作的期間為 1902 年 2 月至 1914 年 12 月，[36]

---

33 〈柳田翰長来臺　快活なる談話振り〉，《臺灣日日新報》，1917 年 3 月 28 日，第 2 版。

34 村井紀，《增補・改訂　南島イデオロギーの発生：柳田国男と植民地主義》（東京：太田出版，1995），頁 21-27、248-253。

35 柳田國男，〈南遊詠草〉，《臺灣日日新報》，1917 年 4 月 8 日，第 7 版。

36 〈柳田国男〉（1947 年 5 月 2 日），《枢密院関係文書》（東京：国立公文書館藏），檔號：枢 00182100，頁 2-4，「国立公文書館アジア歴史資料センター（JACAR）」網站，Ref.: A06051186500，下載日期：2025 年 7 月 14 日，網址：https://www.jacar.go.jp/。

法制局參事官是他「文官高等試驗」及格後授予的第一個官職。他於該職務任內，首先主理特赦與部落民（*Burakumin*）相關調查事項，也兼任橫須賀捕獲審檢所檢察官。法制局工作期間，他熱衷於藉職務之便，旅遊全國，採集民俗案例，並根據處理部落問題的研究調查之經驗，發表了〈山の人生〉一文。[37] 考量到當時的柳田是一名資歷尚淺的新進官吏，我們很難認定他擁有自行選擇案件的權力，更多時候是根據機關分配處理案件。在日韓合併相關法律編纂工作上，他參與了朝鮮小學校、中學校、高等學校與高等女學校的官制制定審查。[38] 然而，柳田本人並未對日韓合併發表過任何感想與回憶。若因他曾參與過日韓合併時的法律修編，便斷言他支持當局的殖民政策與立場，有點過於武斷。

關於柳田對日本帝國殖民統治的看法，另一條線索便是 1917 年臺灣旅行中對於臺灣的理番政策所發之感慨。查閱中央研究院臺灣史研究所檔案館典藏的《石井光次郎文書》1917 年的日記，可發現當時負責接待的石井光次郎對於柳田的來訪留下頗為完善的地點與時程描述，有益於增補柳田訪臺之行記述不足之處。[39]

石井光次郎出身福岡久留米，於 1915 年任臺灣總督秘書官暨臺灣總督府參事官，1916 年隨下村宏赴臺時，年僅 27 歲。1918 年升臺灣總督府秘書課長兼任外事課長，1920 年因公遊歷歐洲，1922 年提早退休，在下村宏的建議下，一同加入東京朝日新聞社。[40] 石井訪歐的時間與柳田國男擔任國聯職務的期間有所重疊，因此也曾去拜會在歐洲的柳田。從訪臺、訪歐、辭官，到加入新聞業，柳田與石井在此時期的人生軌跡頗為相近，有過數次往來。根據石井光次郎的回憶錄，駐臺期間，在理蕃政策方面，他時常隨侍下村宏巡視花蓮、南投、澎湖等地原住

37　福田アジオ指出，關於山人和「山民」的存在，是柳田在 1908 年的九州旅行中獲得的認識。他從江戶時代的地誌類書籍中獲得的知識不僅使這些認識具體化，還通過閱讀由臺灣總督府刊行的臨時臺灣舊慣調查會《臺灣舊慣調查報告書》和《臺灣蕃族調查報告書》來具現化這些形象。參見福田アジオ，〈近代日本の植民地と民俗学〉，收於国際日本文化研究センター、国際交流基金編，《日本研究・京都会議（第 2 巻）》（京都：国際日本文化研究センター，2015），頁 28-32。

38　〈公文類聚・第三十六編・明治四十五年～大正元年・第三巻・官職二・官制二・官制二（朝鮮総督府）〉（1912 年），《太政官・内閣関係》，檔號：類 01136100，「国立公文書館アジア歴史資料センター（JACAR）」網站，Ref.: A01200337800，下載日期：2025 年 7 月 14 日，網址：https://www.jacar.go.jp/。

39　中央研究院臺灣史研究所檔案館亦典藏有《下村宏文書》（識別號：T0895），但與《石井光次郎文書》相比，下村宏對於柳田訪臺的記述較少，而石井的記述則較完善詳盡。故本文主要引用石井文書，增補柳田行之細節。

40　〈石井光次郎年譜〉，收於石井久子編，《追悼石井光次郎》（東京：石井久子，1982），頁 314。

民所居住的地區。當時日人官員訪視蕃界，在坡度允許的情況下，可乘坐簡易轎椅，但在懸崖峭壁、狹路曲徑則須跋涉山野，連善於體育活動的石井都有過幾次驚險的經歷。[41]

柳田來臺時，負責接待的石井對其印象是「文雅、有教養的（洗練された）」。[42] 柳田在北部演講、列席各項儀式的行程相當游刃有餘，但在中部巡視蕃界的行程，則如急行軍般的緊湊。當時，集集支線尚未興建，柳田等人前往霧社，頗為費時。根據石井日記，1917 年 3 月 31 日天未明時，柳田一行人於彰化二八水驛下車，行至南投集集，用早餐，隨後取徑茅埔，抵達日月潭，於涵碧樓用午餐。飯後遊湖，並視察埔里社。晚間 9 點抵達旅館後，立即參加當地的歡迎會。[43] 隔天（4 月 1 日）一早 6 點，便自埔里社出發，抵達霧社。也是在這天，由日人官吏引見霧社巴蘭社原住民，並視察當時新設的霧社蕃人公學校。[44] 該校於 1914 年 9 月設立，為四年制學校，招收原住民學童共 80 人，象徵日治時期原住民政策逐步進入新階段。此舉亦與 1910 年起由總督佐久間左馬太（1844-1915）推動的「五年理蕃計畫」密切相關。該計畫主要以延伸與推進隘勇線為核心目標，動用大量日警、隘勇力量對臺灣山區原住民實施武力征伐與空間控制。

五年理蕃計畫於 1914 年前後趨近尾聲，後續的治理重心則自軍事征服轉向教育與行政滲透。由於臺灣總督府的理蕃計畫向帝國議會爭取巨額預算時，引發了相當程度的質疑，故武力征討結束後，結合教育制度與殖產興業調整理蕃政策，被視為「回收」山地資源、合理化理蕃軍費支出的重要手段。[45] 學者宇野利玄指出，雖然蕃人公學校與同期設立的蕃童教育所分屬不同制度架構，但其實質功能卻相近——皆背負著重塑原住民族認同、削弱其群體主體性，以利殖民政權進行山林資源掠奪與社會整合的任務。[46]

---

[41] 石井光次郎，《回想八十八年》（東京：カルチャー出版，1976），頁 181-187。

[42] 〈1917 年石井光次郎日記〉，《石井光次郎文書》，識別號：T0896_01_01，頁 53。

[43] 〈1917 年石井光次郎日記〉，《石井光次郎文書》，識別號：T0896_01_01，頁 50。

[44] 〈1917 年石井光次郎日記〉，《石井光次郎文書》，識別號：T0896_01_01，頁 51。

[45] 保羅・D・巴克萊（Paul D. Barclay）著、堯嘉寧譯，《帝國棄民：日本在臺灣「蕃界」內的統治（1874-1945）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020），頁 224-225、234-235。

[46] 宇野利玄，〈台湾における蕃人教育〉，收於戴國煇主編，《台湾霧社蜂起事件：研究と資料》（東京：社会思想社，1981），頁 84-113。

1921 年，《理蕃誌稿》記載曾破例選拔於蕃人公學校表現優異之學童，進入原為日人與漢人設置的小學校就讀。臺中州知事在報告中曾評論該現象，指出這些原住民學童在課業與課餘活動中已能與日本本島兒童自然互動，顯現出同化之成效。然而，該報告亦記錄一段深具啟發意涵的觀察：當這些原住民學童被他人稱為「生蕃」或「蕃人」時，會表現出羞愧與憤怒，並透露出對自身族群出身的不甘與自卑感。[47] 此觀察點出了當時日人的教育政策下，原住民學童對文化與身分產生的糾葛。

正是在這樣一個原住民的經濟與文化生活逐步被影響的時代背景下，柳田於 1917 年前往臺灣，實地造訪了霧社的蕃人公學校。這所學校日後是花岡一郎（*Dakis Nobing*，1908-1930）、花岡二郎（*Dakis Nawi*，?-1930）等日本化原住民的培養地，見證了原住民在同化教育體制中所承受的文化斷裂與認同撕裂。

關於柳田在臺灣旅行時，已在學問上開始展開其山人論一事，村井紀主張，柳田之所以構築山人論，乃是在民俗學敘事中迂迴處理日本帝國主義的史實。即透過對內部他者的神秘化，掩蓋外部他者（如臺灣原住民）所處的現實政治處境。然而，筆者認為，柳田的山人論，雖在某些層面上與臺灣原住民的歷史處境形成某種結構性的對應或交集。但若欲進一步釐清此二者之關聯，須要對柳田提出山人論時之文化立場與理論脈絡進行更為嚴謹的析論。亦即，我們不應從後設視角出發，跳躍式將山人詮釋為殖民地他者，應該更仔細地考究柳田在處理山人與臺灣原住民時所採取的研究方法與認識立場，從而區辨柳田在文化與知識上對臺灣原住民課題的處理有何特徵。

柳田大約是在 1908-1910 年之間，以日本的山地邊陲為歷史遺存之地，逐步提出山人概念。柳田在〈天狗の話〉（1909）、〈山民の生活〉（1909）和〈山人の研究〉（1910）中，假定在日本的山中仍存在「與日本人完全無關的人類」，這些人是日本先住異民族的後裔或被邊緣化的原住民。[48] 1911 年，他向素未蒙面的博物學家南方熊楠（1867-1941）尋求資料上的協助。隨後幾年，兩人之間頻繁通信，但彼此間圍繞山人的觀點差異卻愈來愈大。南方認為，傳聞的山人，應是

47　臺灣總督府警務局編，《理蕃誌稿　第五編》（臺北：該局，1938），頁 163。

48　有關柳田山人論的概要與理論發展，參考赤坂憲雄，《山の精神史：柳田国男の発生》，頁 88-95、113-124。

一種猿類或原始人類，因某些特殊情況與世隔絕。柳田則主張，山人是被村落社會所遺忘、驅逐的先住民子孫。[49] 柳田在〈山人外傳資料〉中主張，由於江戶時代初期的中國文獻往往將山人視為山猿或妖怪，這樣的觀點通過本草學等知識傳入日本，並在圖譜類書《大和本草》和《和漢三才圖絵》中被廣泛傳播。是一種「支那書の受売（照搬中國書的說法）」。[50] 柳田批判這種觀點缺乏同情的理解。為了排除這種受漢學影響的山人解釋，他更傾向從日本中世至今的口述、地名、傳說等材料，探究山人的足跡。1916 年 12 月 23 日，南方最終寄出長信批評柳田，對柳田從傳說構築歷史的方法抱持質疑態度。兩人從此斷了通信。即便如此，柳田在出發前往臺灣的前一個月（1917 年 2 月），仍於《鄉土研究》上發表〈山人外傳資料〉的最終連載，堅持了自己的山人論。

在柳田的文化論述中，山人是一種居於地理上與文化上的邊界，未被國家整合的內部他者：

> 依我所信，所謂山人，其實是這座島國上曾經繁盛一時的先住民族的後代。他們的文明已衰退，從古至今三千年間，竟沒有一本歷史是為他們而寫。如今，在他們的族群幾乎滅絕的時候，竟然由我這個曾屬於他們死敵之一的人，來發起這樣的記錄。僅此一點，就讓人覺得他們實在非常值得憐憫。不過，像我這樣的人，往上追溯十幾代祖先，其實也早已不可知。我也不能完全斷定，自己就和他們一點血緣關係都沒有。[51]

「往上追溯十幾代祖先，其實也早已不可知」一語，暗示著日本民族（與文化）並非源於單一血統或文明，而是由史書上所記載的人群與歷史上被遺忘、被征服或被邊緣化的群體所交織構成。柳田的這一觀點既涉及日本的文化起源，也隱含

49　有關兩人在山人論上的分歧，橫山茂雄認為，南方和柳田在文化背景、學術視角等方面的差異，導致他們對同一概念的理解和詮釋存在分歧。因南方將「山男」與歐洲中世文學和藝術中的「野人（wild man）」概念相聯繫，企圖從博物學的角度探討在東西方都有類似的存在。而柳田則更多從日本本土歷史的角度來理解山人。故兩人在使用山人等詞彙時，實際指涉的對象並不完全一致，存在隔閡。參見橫山茂雄，〈「異民族の記憶」：英国民族学と南方熊楠、柳田国男の山人論争〉，《国文学》（東京）50: 8（2005 年 8 月），頁 23-31。

50　柳田國男，〈山人外傳資料〉，收於柳田國男，《定本柳田國男集　第 4 卷》（東京：筑摩書房，1963），頁 452。

51　柳田國男，〈山人外傳資料〉，頁 449。〔按：引文原文翻譯成中文皆由筆者所譯，以下皆同〕。

對種族成分的歷史想像。

柳田對作為日本的「內部他者」之山人明顯抱有文化性期待。他重視山人在於，其作為一種被村落社會排斥與邊緣化、承載著非近代性的生活記憶之存在，是「日本文化史上尚未解決的問題」。[52] 例如在《遠野物語》（1910）中，便描繪了日本山中存在許多未被明文記載，但由身體記憶、語言使用與生活實踐所構成的默會知識（tacit knowledge）。柳田認為，這些在日本國家形成過程中未被同化、隱居山中漂泊的群體，也構成日本文化的重要成分。[53] 在此，我們確實可以說，柳田前往臺灣的前夕，熱衷於挖掘日本文化中被邊緣化、被歷史遺忘的內部他者，以及他對於作為民族文化原型的「被驅逐的先住民後裔」抱有高度同情與求知慾。

然而，需要注意的是，柳田的學問立場使他並未將山人與臺灣原住民等量齊觀。如人類學者鈴木満男所言，柳田之所以要從在野推動一門新學問的動機在於，他反對明治期以來作為西歐學問移植日本的民族學（ethnology），彷彿是像看待珍奇異獸般在對待日本人。柳田民俗學的特色在於，「豐沛的主體性熱情」，以及作為一種「同鄉人的學問」。[54] 柳田所追求的民俗學方法，是透過踏查當地與閱讀當地人所撰寫的地理誌和民俗誌，考察當地使用的詞彙及人們的生活感情。山本芳美推測，由於柳田對於臺灣情況的掌握在於兩週的短暫旅行與大量由日本人官僚、學者（非當地人）所撰寫的報告書，故而，柳田基於自己對臺灣當地的知識量不足，而有意迴避對臺灣的論述。[55]

事實上，柳田雖在〈天狗の話〉（1909）、〈山民の生活〉（1909）以及《石神問答》（1910）中輕描淡寫地提及「隘勇線」，[56] 但他始終都未將山人概念直

---

52 柳田國男，〈山の人生〉，收於柳田國男，《定本柳田國男集　第 4 卷》，頁 165。

53 針對此點，湯川洋司比較柳田與歷史學者喜田貞吉（1871-1939）的山人論後，指出柳田的民族形成史觀之特點在於，相較喜田是將山人視為未能適應社會環境而「落伍」的少數群體，柳田所謂山人，則是在日本國家形成過程中「拒絕同化而被迫隱居山中流浪的群體」。參見湯川洋司，〈喜田貞吉の民族史論と柳田国男の山人論：「山人考」とのかかわりを中心に〉，《比較民俗研究》（橫濱）17（2000 年 3 月），頁 131。

54 鈴木満男，《マレビトの構造：東アジア比較民俗学研究》（東京：三一書房，1974），頁 122-123。

55 山本芳美，〈柳田國男と台湾原住民研究〉，頁 155-154。

56 參見柳田國男，《定本柳田國男集　第 4 卷》，頁 421、502，以及柳田國男，《石神問答》（東京：聚精堂，1910），頁 29。

接連結到臺灣原住民的討論上。他對臺灣原住民的瞭解，更多是透過他人記錄（如殖民地官僚、學者）的轉述與知識，將臺灣原住民視為「外部他者」，而非一種日本內部的歷史主體。亦即，柳田細讀臺灣相關報告書、深入蕃界訪視臺灣原住民，是一種比較民族學（comparative ethnology）式的靠近，缺乏他在山人論上展現的文化性期待，以及積極為山人發聲的執著。

對於村井紀將柳田的山人論視為一種規避帝國殖民責任、掩飾殖民他者處境的詮釋，筆者認為，從鈴木滿男與山本芳美的觀點掌握柳田的臺灣觀，才是更加嚴謹與妥當的作法。本文提出以下兩點反思與補充：首先，從柳田民俗學的知識框架與研究精神出發，山人論關注的對象是日本文化內部被邊緣化的非農耕系統與異質性生活樣態。山人作為一種歷史性構想，處理的是日本列島的內部差異與文化分層問題，而非直接面向帝國外部他者的殖民統治結構。其次，柳田對於文化中的「被排除者」、非主流者具有長期的關注，山人論與殖民地原住民的處境確實產生某種共振或潛在交集。然而，在柳田的文化史理解中，山人作為先住民後裔，是日本帝國的「內部他者」，而臺灣原住民則是殖民地的「外部他者」。基於其學問立場，柳田本人並未將山人概念延伸運用於臺灣殖民地的論述中，其殖民地視野與論述始終處於有意的迴避狀態。因此，若將山人論視為刻意遮蔽殖民暴力的策略，則有跳躍式解讀山人構想及其殖民統治觀之間關聯性的疑慮。

當然，我們也不可忽視，柳田在臺灣所接觸到的殖民治理現場、邊陲屬性、語言斷裂與文化他者的現象，皆與他所同情的「被驅逐、被邊緣化者」與「歷史上的無聲者」之山人有本質上的類同性。那麼，柳田作為一名民俗學家，對於殖民地的「外部他者」究竟給予何種程度的同情（或疏離）？次節將帶著此問題意識，以柳田擔任國聯常設委任統治委員會委員時針對西方的殖民統治所闡述的意見書為考察中心，探究其對於同化（assimilation）政策與原住民教育的詳細見解。

三、1920 年代的殖民統治觀察

第一次世界大戰結束後，國際聯盟根據《國際聯盟規約》第 22 條建立了「委

任統治」制度，並設立了常設委任統治委員會，建立主責監督委任統治的機制。[57] 1921 年 2 月，柳田國男在國際聯盟副事務總長新渡戶稻造的舉薦下，受邀擔任國聯委任統治委員一職。駐歐期間，他除了出席國聯委任統治委員會的會議外，也執筆關於殖民地與委任統治的調查報告，呈交委員會審議。1923 年夏天，在一份題名 *The Welfare and Development of the Natives in Mandated Territories*（《受託管地區原住民的福祉和發展》）[58] 的報告書中，柳田援引亞洲、非洲各地殖民統治的案例，探討殖民者與原住民之間的資源分配、殖民地教育等問題。在該報告書中，他對以同化為基調的殖民地教育有以下觀察：

> 這些原住民教育的成效，往往因受過教育者脫離其族群生活而大打折扣。正如我們所觀察到的，一群受過教育的青年如何使殖民地的狀況變得錯綜複雜。他們往往在同胞與歐洲人之間形成一個中介階層，對前者抱持輕蔑態度，對後者懷有崇拜之情，無法真正同化於任何一方。此一困境幾乎無可避免，且只要教育權仍掌握於外來族群之手時，困境勢必會持續存在。[59]

在引用文字的前文中已出現過「歐洲殖民者（European colonists）」一語，故此段文字中的「歐洲人」為「歐洲殖民者」的略稱，亦可置換為「殖民者」來解讀。作為委任統治委員會中唯一的非白人，柳田在報告書中很明確地反對殖民者對原住民實施同化教育。他指出，受過教育的原住民青年不斷砥礪自身熟悉殖民者的語言與文化，卻也在接受近代化的過程中逐漸蔑視自身族群，陷入自我認同與身分的糾葛，最終無法融洽地適應任何一邊。而這種困境，只要教育的主導權仍在外來族群手中，就無法有所改變。

如後殖民批判理論代表者之一的斯皮瓦克（Gayatri Chakravorty Spivak）指

---

57 「委任制度」根據殖民地的發展程度，分為 A、B、C 三類別。受委任國僅需向國聯提交年報，不受其他限制。這也被視為因應美國要求開放殖民地與英法希望維持現狀之間的一種妥協政策。但由於過往殖民地與宗主國之間，從未有第三方介入，「委任制度」仍有其開創性。

58 該報告書以英文與法文提出。法文題目為 *Sur le bien-être et le développement des indigènes dans les territoires sous mandat.* 原收於國聯委任統治委員會議事錄，後英文版收於柳田國男，《柳田國男全集　第 26 巻大正 11 年～大正 14 年》（東京：筑摩書房，2000），頁 64-82，法文版收於柳田國男，《柳田國男全集　別巻 2 補遺》（東京：筑摩書房，2024），頁 90-108。

59 Kunio Yanagita（柳田國男）, *The Welfare and Development of the Natives in Mandated Territories*, 收於柳田國男，《柳田國男全集　第 26 巻大正 11 年～大正 14 年》，頁 77。

出，以語言為基本符徵的帝國主義話語體系在殖民地建立支配性地位後，本土文化特別是其自身的話語體系會遭到嚴重破壞，使人們「不能說話」（不能用自己的方式進行思考與文化表達）。這種認知暴力所帶來的「失語症」（Aphasia）讓被殖民者只能選擇陷入緘默，或是接受西方文化為他們規定的「非我」身分。[60] 柳田國男所言及的這些受過近代化教育的殖民地青年，他們的精神困境正來自於，為了成就更好的自我，努力成為他者，但最終僅能成為「非我」的混亂。這也是周蕾（Rey Chow）所論，在殖民帝國話語體系的強勢介入下，對被殖民者而言，「無論如何，自愛（或自尊）的可能性都從自我認知（self-recognition）的軌跡安排中被提前去除了」，「他自己要變得更少（less），變成被貶低的（diminished），才能成為他自己」。[61]

柳田如同後世的後殖民批判理論者一般，敏感地察覺原住民菁英的處境。他更進一步論析母語與教育的關係。在報告書中，他極為讚揚當時南太平洋上的諾魯（Nauru）與西薩摩亞（Samoa）群島在經歷殖民統治後仍大幅保留母語的現象：

> 即便是最基本的識字、書寫與算術教育，也仍面臨一項極為關鍵的未解課題——即教學語言的選擇問題。除了諾魯和西薩摩亞群島兩地外，語言問題在其他地方幾乎沒有令人滿意的解決方案。在這兩個特例中，語言問題得以妥善處理，固然與當地人口數量較少有關，但更關鍵的因素，則在於早期基督教傳教士的投入與奉獻。他們為了使當地居民能以歐洲文字學習母語，特地研習當地語言，並進行聖經的翻譯工作，進而透過辛勤努力，建立了一種以各地方言為基礎的模範語言體系。然而，其他地區的條件並不如此兩地有利，語言問題持續引發行政困境。……歷史上在其他舊殖民地所進行的語言實驗已顯示，全面推廣一種新語言的難度極高，且成效未必理想。只要仍有部分族群無法被國家動員體系所涵括，此一語言政策所標榜的政治理想便難以實現。在原住民之中，會產生兩個相互對立的階層，

---

60 Gayatri Chakravorty Spivak, " 'Can the Subaltern Speak?' revised edition, from the 'History' chapter of Critique of Postcolonial Reason," in Rosalind C. Morris, ed., *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea* (New York: Columbia University Press, 2010), pp. 21-78.

61 Rey Chow, *Not Like a Native Speaker: On Languaging as a Postcolonial Experience* (New York: Columbia University Press, 2014), p. 6.

> 即持續與「文明社會」有所接觸的族群，另一方面則是尚未被納入此種接觸經驗之中的多數居民。這種由語言差異所引發的社會分裂，勢必將成為殖民行政機構所面對的又一難題。[62]

柳田指出，諾魯和西薩摩亞之所以可以成功保留母語，在於外來傳教士的宗教熱忱，使原住民的母語可被書寫與看見。柳田也再次提及了原住民菁英在近代化過程中可能有的自我疏離，當他們越是接觸殖民者／外來者，越有可能與自身的族群產生隔閡。在柳田看來，解決之道是外來者幫助原住民保留母語，讓其使用母語來讀寫與思考，才能使原住民內部避免分歧，降低在地政府的統治成本。

柳田認為，理想的統治應採用一、兩種原住民語言作為通用語，而非僅教育委任統治國／殖民者的語言。並且，應最大限度地尊重原住民固有的文化，這樣才能降低統治上的負面影響。他羅列了將原住民語言列為通用語之一的益處：

> 至少有三項事實顯示，採用原住民語言更為妥當。第一，原住民語言的學習在詞彙和語法上具有更高的相似性，因此更易習得。第二，至少有部分原住民或許願意投入時間與精力學習這些語言。第三，此方案不會產生特權群體。無論如何，最重要的是找到政府與原住民之間，以及不同族群之間進行溝通的最佳方式。[63]

柳田坦言，或許以原住民語言作為通用語之一，也可能會產生其他難題，但若權衡所有利害得失的話，保留原住民語言仍是最好的作法。他承認並尊重族群語言文化的差異，並主張在語言政策上，應將這些差異納入實際考量，而非以單一主流語言作為理所當然的統一標準。此處展現出柳田明確的文化多元主義（cultural pluralism）立場。此外，柳田強調這樣的語言政策「不會產生特權群體」，顯示其多元主義中亦重視平等的原則。

除了原住民教育之外，柳田在這份報告書中，也主張建立「保留地」（reservations）制度，以維持原住民的經濟生活與尊嚴。他首先指出，殖民者所帶來的近代化土地法律對原住民經濟生活產生的龐大影響。他認為南非的保留地

---

62 Kunio Yanagita, *The Welfare and Development of the Natives in Mandated Territories*, pp. 78-79.

63 Kunio Yanagita, *The Welfare and Development of the Natives in Mandated Territories*, p. 79.

制度頗有可資效法之處：

> 為促進原住民的發展，所謂的「文化接觸」是必不可少的條件，唯有新文明能夠發揮其影響力。來自文明國家的良好引導者、顧問和雇主若欲定居於原住民之中，其唯一能夠設想的前提是，在土地特許上展現相當程度的寬容。然而，在委任統治地區，這兩項彼此對立的需求難以調和。南西非洲的例外情況在於，該地區的面積相對於人口來說非常少，而南非聯邦得以善用有利條件來履行其委任職責。在那裡，設立了作為「原住民保留地」的大面積區域，以便未來能夠應對任何可能出現的需求，並為順從且易於管理的原住民確保充裕的活動空間。由於每位居民平均可利用的土地超過五十公頃，原住民除缺水問題外，無需憂慮生活資源。因此，他們既可以自由選擇繼續依賴自然資源維生的遊牧生活，也可以選擇定居耕作壯大部族。無論未來情勢如何，這裡仍然有大面積的閒置土地，仍將對任何願意前來投資並提供提升國際貿易生產手段的種植者敞開機會，以期促進原住民獲得更幸福的生活，成為世界自由公民。然而，在其他多數委任地，情況則不盡相同。為了讓農場經營既能為原住民創造有利條件，又兼顧資本家的利益，在部分情況下，勢必需要侵蝕原住民的未來利益，或至少損及其對於閒置無主土地的權益。[64]

柳田國男以農政學為專業背景，曾在通過高等文官試驗前，任職於農商務省，對山林產業與農業經營領域具備深厚的理論知識。早在 1902-1903 年之間，他於大學講授「農業政策學」時，便已關注臺灣土地制度的特殊性，並在講義中有所提及。[65] 此一關注建立在他對殖民地法制與土地慣行的深入研讀之上——其私人藏書中，即包括了《臨時臺灣舊慣調查會第 1 部調查第 1 回調查報告書》，尤其對該書第二章有深刻的閱讀痕跡，該章對原住民地區的「蕃租」制度有相當的說明。[66]

值得注意的是，柳田雖在國聯報告書中以非洲為例說明殖民地的土地問題，但在他被任命為委任統治委員前，實際踏查的殖民地事實上僅限於臺灣（朝鮮半

64 Kunio Yanagita, *The Welfare and Development of the Natives in Mandated Territories*, p. 70.

65 柳田國男講述，《農業政策學》（東京：中央大學，1903），頁 113。

66 山本芳美，〈柳田國男と台湾原住民研究〉，頁 161、155。

島僅為自京城至釜山間短暫停留兩、三日，以作交通換乘）。此次訪臺不僅具有觀察性質，更牽動其政治與道德立場的轉折。他在臺期間曾憤慨拒絕一位意圖借助其官職與人脈介入山林經濟利益的友人，甚至因此絕交。更引人注目的是，他參訪臺南西來庵後創作一首短歌：「天皇若為神，便能知曉民草的哀號」，並選在總督府官員與地方賢達雲集的歡迎宴席上吟誦，明顯帶有批判性意圖。

從柳田在臺灣的行動與發言可見，山林問題對他而言不僅是農政學上的技術性課題，更觸及了殖民統治與原住民族權益的倫理張力。透過其廣泛的閱讀與短暫的田野經驗，柳田應已充分意識到臺灣總督府、日本民間業者與原住民族群之間圍繞著山林資源的衝突與不公。

柳田也在此份報告書中，主張了委任統治國／外來者有必要瞭解並承認原住民的所有權觀念：「經濟生活的安定與明確界定的土地法制密切相關，這是毫無疑問的。因此，至少在建立完善的土地公共利用體系之前，承認個人或家族所有權的土地予以承認並加以保護，已屬足夠」。[67]

柳田在職涯上的專業為法學與農政學，並沒有任何實際參與殖民政策設計或行政的經驗。因此他自述接獲國際聯盟委任統治委員一職後，為了在短時間汲取有關亞洲、非洲諸殖民地的相關知識，非常緊急地蒐集各式書籍，儲備參與委任統治討論應有的預備知識。[68] 在有關殖民者與原住民之間的土地分配問題上，由不當的山林徵收引發的西來庵事件很明顯是日本帝國釀成的負面教材。但在這份報告書中，我們明顯看到柳田刻意未提及西來庵事件與臺灣原住民教育問題——這兩項他明顯持批判意見的殖民地施政。

透過整理《受託管地區原住民的福祉和發展》報告書的論點，我們可看到柳田反覆強調殖民者的同化教育對原住民族群帶來的複雜影響，難掩其擔憂。在報告書的建議中，我們能窺看到柳田心中明確懷持著殖民者侵奪原住民的語言與土地此一事實。被殖民者在土地與語言上的喪失，意味著經濟與知識的雙重剝奪。在此，我們可以推測，柳田在訪問臺灣中南部後，之所以闡發「願將那份悲傷傾訴出來」的感慨，源於他在當地所見同化政策施行之實況。在《受託管地區原住

---

67 Kunio Yanagita, *The Welfare and Development of the Natives in Mandated Territories*, p. 71.

68 柳田國男，《柳田國男全集　第 31 卷昭和 18 年～昭和 24 年》（東京：筑摩書房，2004），頁 285。

民的福祉和發展》之中，無論是有關原住民教育，或是承認原住民保留地與所有權觀念的論述，實際上應該都借鏡了日本帝國在臺灣的殖民經驗。

在此份報告書的文末，柳田建議作為外來者的行政官吏須放下高姿態，學習當地語言，傾聽當地人的心聲：

> 經驗顯示，對口譯人員的監管常常面臨諸多困難。有鑑於此，即使在確認歐洲語言的普遍使用是可能的情況下，政府仍需要編印一本專供行政人員使用的當地語彙手冊。此舉有助於引導行政人員初步學習原住民語言，而語言學習正是認識原住民生活與心理的第一步。若缺乏對原住民社會私領域的深入瞭解，所有關於其福祉與發展的美好論述將淪為空談，僅僅依賴對人性普遍性的推論，並不足以驗證原住民生活的實質改善。[69]

相較於新渡戶稻造、下村宏等人在年輕時就曾留學歐洲，柳田並沒有長期居留歐洲的經驗。柳田在接任委任統治委員後，於駐歐期間聘請法語家教，努力地學習法語。但即便如此，在國聯用法語與英語流利地進行演說，對柳田而言仍需要相當準備。他在《故鄉七十年》中陳述自身對英語與法語的複雜想法：

> 每次思考語言的問題時，總會想起我在日內瓦時期的這段記憶。對於我們日本人而言，即便有機會，也總是傾向於避免說外語。在國際聯盟，我曾經向他們呈現作為語言上不平等者的實例，但是卻沒有人認真去思考語言帶來的障礙。我想，如果在語言上能夠實現更好的溝通，很多困難的問題都會迎刃而解。[70]

柳田對國聯以英、法語作為工作語言一事，頗有怨懟之情。他在《故鄉七十年》中直言：「英法等國很討厭，一直在國聯擴大自己的勢力範圍，小國則跟日本一樣普遍擔心如何維持本國在國聯的存在感」。[71] 為了打破以英、法語為尊的國際社會現況，柳田一度熱衷於學習與推廣世界語。

---

69 Kunio Yanagita, *The Welfare and Development of the Natives in Mandated Territories*, p. 80.

70 柳田國男，〈故鄉七十年（改訂版）〉，收於柳田國男，《定本柳田國男集　別卷第 3》（東京：筑摩書房，1964），頁 393。

71 柳田國男，〈故鄉七十年（改訂版）〉，頁 392。

細究報告書的內容，我們不可否認柳田的文明觀與殖民統治論也有侷限性。諸如他將殖民者／外來者定義為「文明國民」，原住民的財產觀念視為「尚未發展完全」，需要外來者的引導，努力達到「文明」，呈現一種文明等級（civilizational hierarchy）觀。這當然是柳田生於文明進化論（史觀）主導下的日本帝國之實情，他終究還是一位受制於社會結構中的人。加以柳田作為日本帝國的前官吏，雖針砭殖民地的政策，但卻不否定殖民地本身的存在。這些都反映了其文化政策雖有開明性，但仍對帝國主義與殖民地沒有足夠深刻的反思。

不過，若我們考量到國際社會對少數族群語言的重視是在第二次世界大戰後才起步，那麼，柳田從民俗學的角度觀察殖民地，在戰前便呼籲保存原住民的語言一事仍有其重要意義。國際社會開始強調語言平等與反歧視，是在第二次世界大戰結束後 1948 年的《世界人權宣言》。聯合國教科文組織自 1980 年代起關注語言多樣性，2001 年《世界文化多樣性宣言》是全球語言多樣性與母語保存政策的重要里程碑。[72] 聯合國大會則於 2019 年通過了 2022-2032 年的「國際原住民語言十年」（International Decade of Indigenous Languages）企劃，關注原住民語言對社會、經濟和環境的可持續性發展，強調母語在教育和文化身分中的作用，並指出母語的消失也將造成其文化與知識體系瀕臨滅絕。[73] 而在臺灣，透過目前既有的原住民史研究與原民文化推廣活動，我們也已瞭解到保存與掌握族語對建構原住民文化認同和延續文化生命的重要性。[74]

透過本節的檢討，我們可以看到柳田基於在臺灣旅行的見聞，以及大量閱讀而來的殖民地行政知識，試圖在國際聯盟委任統治的討論上，提出改善原住民文化與經濟生活之詳細意見。在語言政策上，他十分擔憂同化教育所帶來的身分認

---

72 張學謙，〈聯合國追求語言多樣與語言人權對台灣國家語言發展法的啟示〉，《新世紀智庫論壇》（臺北）84（2018 年 12 月），頁 53-61。

73 〈國際原住民語言十年〉，「聯合國教育、科學及文化組織（UNESCO）」，下載日期：2025 年 3 月 14 日，網址：https://www.unesco.org/en/decades/indigenous-languages。美國語言學家 K. David Harrison 指出，語言是文化的載體，每種語言承載著獨特的文化知識、世界觀和生活方式，語言的消失意味著文化多樣性的喪失。參見 K. David Harrison, *When Languages Die: The Extinction of the World's Languages and the Erosion of Human Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

74 自 2017 年 6 月《原住民族語言發展法》公布施行後，當前原住民族發展的新趨勢是以民族語言突顯民族的主體性，使族人得以傳承原住民族文化。有關臺灣原住民族語言的語言活力，參見李台元，〈台灣原住民族語言的書面化及語言活力〉，《原住民族文獻》35（2017 年 12 月），下載日期：2025 年 3 月 15 日，網址：https://ihc.cip.gov.tw/EJournal/EJournalCat/416。

同問題，認為以同化為基軸的教育方針，最終會在殖民者與原住民之間創造出一個心態上不歸屬於任何一邊的菁英群體，在精神上陷入虛無。在經濟政策上，他主張原住民應擁有足以自給自足的保留地，透過善用貿易，達成經濟生活的自主，最終獲得幸福，成為「世界自由公民（free citizens of the world）」。[75] 柳田對原住民群族未來藍圖的勾勒，是建立在其文化與經濟的保障之上。其有關文化多元主義的論述，放至今日也仍有討論與思考的意義。

四、沖繩觀的變化與戰後的稻作農耕民族論述

柳田曾在 1921 年 1 月 5 日至 2 月 15 日之間訪問沖繩。有關其行程內容，已有赤坂憲雄之論考與《柳田國男全集　別卷 1 年譜》的詳盡考察。故本節將在此些成果的基礎上，聚焦析論柳田的沖繩觀對其晚年稻作農耕民族論述之影響。[76]

在 1921 年的沖繩行中，柳田拜訪摯友伊波普猷（1876-1947），並與沖繩學者真境名安興（1875-1933）、島袋源一郎（1885-1942）、白良小學校校長喜舍場永珣（1885-1972）、縣廳地方課的比嘉春潮（1883-1977）以及琉球王子尚順（1873-1945）等沖繩人士見面。柳田主要參訪的地點包括：那霸圖書館、守里尚家、歸仁城、宮古島、石垣島、奄美大島等地。也參訪不少小學校，如登野城小學校、知念小學校、浦添小學校、松山小學校。途中，柳田閱讀或抄錄《琉球語便覽》、《奄美史談》、《國投郡誌》、《南嶋探險》、《大島筆記》等沖繩的鄉土資料。相較於臺灣旅行時所留下的文字極少，柳田為沖繩行以及前年的九州旅行留下了《南島旅行見聞記》一書，並在《南島旅行見聞記》的基礎上，執筆了《海南小記》。

此次沖繩行所形成的人脈，對柳田之後掌握沖繩的政治與文化情況有很大幫助。二戰期間，在日本帝國持久戰的方針下，1945 年 4 月至 6 月的沖繩島戰役成為太平洋戰爭中傷亡人數最多的戰役之一，數萬名沖繩平民在此役犧牲。從比嘉春潮等人口中耳聞沖繩戰的慘狀，[77] 成為柳田學的關注對象從山人轉向海上之

---

[75] Kunio Yanagita, *The Welfare and Development of the Natives in Mandated Territories*, p. 70.

[76] 赤坂憲雄，〈柳田国男と沖縄〉，頁 1-27。

[77] 柳田國男，《炭焼日記》（東京：修道社，1958），頁 171、223、226、230、278。

路、提出文化北上說的關鍵。

柳田在戰前就曾關切過沖繩的經濟與文化問題。經濟方面，如 1925 年的〈地方文化建設の序説〉中，他批判沖繩貧困問題的癥結在於中央都市、當地地主與資本家的榨取，以租稅政策與都市為中心的消費文化的膨脹，引發沖繩經濟的崩盤，是一種經年累月的人為過失。這種地方與中央的經濟政策的失調，以及大資本對民眾的榨取之問題，不僅針對沖繩，也針對關東大震災之後陷入生計困境的貧困農村。不過，上述批判更多是將沖繩視為日本眾多地方之一，來加以觀察，雖然指出沖繩相較於本土的弱勢，但並未賦予其特殊性。文化方面，自大正期至昭和初期，柳田積極地推動沖繩相關雜誌與書籍的出版事業，一方面企劃「爐邊叢書」，一方面組織南島談話會，透過機關雜誌《南島談話》、《島》作為南島研究交換意見、發表文章的舞臺。喜舍場永珣曾在柳田來訪沖繩時，將自己的民謠草稿拿給柳田過目，後來這份草稿便在「爐邊叢書」中以《八重山民謠誌》為題付梓。[78]

此外，根據《柳田國男全集　別卷 2 補遺》所收的〈几上南洋談〉，柳田於 1919 年便關注到九州、沖繩到基隆港這一帶的洋流狀況是考證古代文化交流的關鍵之一。他指出，日本古代宮廷自奈良時代開始，便從西邊取得蒲葵，作為諸多生活之用。臺灣基隆港附近的植物分布與同一緯度的副熱帶地區，有所不同，關於遠古洋流與文化交流史之關聯，仍有許多亟待查明的地方。[79] 而在 1921 年的沖繩旅行中，柳田也注意了沖繩境內蒲葵的分布。他在「阿遅摩佐の島」為題的演講中指出，蒲葵在九州東海岸人們的生活中非常常見，在沖繩更是與祭神相關的植物。由此產生了想論證日本民族是源自南方北上的民族這樣的發想。[80]

在上述這些論述與出版推廣工作中，柳田較少使用「琉球」、「沖繩」等名稱，更多使用文化屬性濃厚的「南島」一語來概括沖繩。然而，日本戰敗後，他顯而易見地對沖繩賦予獨特的文化史地位。1947 年 8 月柳田與比嘉春潮等人共同發起沖繩文化協會，宣告重新進行關於沖繩文化的研究。[81] 1951 年 10 月，與

---

78 喜舍場永珣，《八重山民謠誌（改訂版）》（那覇：沖縄タイムス出版部，1967），頁 5-6。
79 柳田國男，〈几上南洋談（三）〉，收於柳田國男，《柳田國男全集　別卷 2 補遺》，頁 58-59。
80 柳田國男，《海南小記》（東京：大岡山書店，1925 年第 2 版），頁 338-379。
81 人文科学委員会編，《日本の人文科学：回顧と展望》（東京：印刷庁，1949），頁 8。

春潮等人籌辦「沖繩文化研究室」。1952 年 6 月，與東畑精一（1899-1983）、石黑忠篤（1884-1960）等人組織「稻作史研究會」。[82] 在 1950 年代進行的演講與〈根の国の話〉、〈海神宮考〉等論考中，柳田透過對遠古的水上交通、稻靈論與祖先信仰的民俗學考察，串連起一個日本人起源於南方的宏大假說。

柳田民俗學的特徵之一在於，有意識地關注文化傳承、變遷的過程，而非結果。相較於英語學界常用的 folklore（民俗）一詞，柳田更傾向以法語 *tradition populaire* 的對應語「民間傳承」或「鄉土研究」來稱呼他所推展的學問。由於柳田學也期待透過關注文化傳承的過程，使日本人建立自我認同，在《鄉土生活の研究法》（1935）中，他很明確地定義自身的民俗學為「新國學」。[83] 在 1919 年 12 月辭官轉向新聞界以前，柳田國男是一名典型的戰前菁英官僚。他於東京帝國大學法科大學政治學科畢業後，經歷農商務省勤務、法制局參事官、兼任宮內省書記官、貴族院書記官長等職務。更在 1915 年 8 月被命為大正天皇即位大典事務官。柳田在參與大正大禮後的 1915 年底至 1916 年中，陸續寫作若干有關參與大禮體驗的文章：〈大嘗祭より大饗〉（從大嘗祭到大饗，1915 年 12 月）、〈御大礼参列感話〉（1916 年 5 月），以及〈大嘗祭ニ関スル所感〉（關於大嘗祭之所感，生前未曾發表）[84] 等文章。

在柳田的著述中，可看到參與大正大嘗祭的經歷，加深了他對新穀儀禮的重視：「朝廷對於神祇的崇信，至深至厚。吾人在村落所見的秋祭，在其宗旨與形式上，都與【宮中】祭祀新穀之祭，有顯著類似，僅差於規模大小之別而已。」[85] 柳田實際參與大嘗祭的體驗，成為日後稻作農耕儀禮研究的出發點之一。

---

82 小泉幸一，〈あとがき〉，收於盛永俊太郎編，《稲の日本史 1》（東京：農林協会，1955），頁 252。

83 柳田國男，《鄉土生活の研究法》（東京：刀江書院，1935），頁 117-148。

84 柳田國男，〈大嘗祭ニ関スル所感〉，收於柳田國男，《定本柳田國男集　第 31 巻　雜纂》（東京：筑摩書房，1964），頁 376-381。此文最先由幡掛正浩（1914-2006）介紹，成為大嘗祭研究史上的重要作品。佐伯有清（1915-2005）和岡田莊司皆從古代史研究的角度，分析過柳田的大嘗祭觀，有關此部分，參見幡掛正浩，〈柳田国男の大嘗祭論：奉祝・御即位五十年に考へたいこと〉（〈「柳田国男の大嘗祭論」以後〉之資料），收於皇學館大學神道研究所編，《大嘗祭の研究》（伊勢：皇學館大學出版部，1978），頁 446-452；佐伯有清，〈柳田国男と大嘗祭〉，收於佐伯有清，《柳田国男と古代史》（東京：吉川弘文館，1988），頁 67-132，以及岡田莊司，〈大嘗祭の本義をめぐる研究史〉，《明治聖徳記念学会紀要》（東京）復刊第 2 號（1989 年 11 月），頁 97-109。

85 柳田國男，〈大礼の後〉，收於柳田國男，《定本柳田國男集　第 30 巻》（東京：筑摩書房，1964），頁 377。

在〈日本の祭〉一文中，柳田談及福島縣的會津田島祇園祭與大嘗祭之類同處，[86] 並從祭祀儀典的事例鞏固天皇與臣民的關係：

我國皇室是全國全家族的真正大總本家。對於百姓而言，可以加深此確信的方法，別無他途，唯春秋之際的祭。〔皇室〕與民祈禱新年、感謝收穫，豐年分享喜慶，凶年則共度患難，此為我國開國以來之政，不知不覺為萬人所理解，實現我國情感上的統一。[87]

在〈關於大嘗祭之所感〉中，柳田從根本上批判大正大嘗祭的創新。他首先論述大嘗祭的意義：大嘗祭自古以來在舊曆 11 月，即仲冬之時舉行，使用在悠紀齋田和主基齋田所收穫的乾淨稻藁，等待新米、感謝收穫的儀式與日本自古以來的信仰息息相關。然而，大正大嘗祭卻於新曆 11 月中舉辦，在稻藁尚未成熟之際便將其收割，使其稻米成為無用之物。柳田批評：「這次在新曆十一月中舉行，首先便與其精神格格不入」，「我認為，從大嘗祭的精神而言，完全是極為不妥當的作法」。[88]

在柳田的新穀儀禮詮釋中，稻米是各式供品最具重要性的主角。在他的稻作儀禮論述中，天皇是經濟生產過程中執行新穀儀禮的祭祀總代表，天皇的地位透過新嘗祭、大嘗祭的親祭，[89] 得以反覆確認，民眾也透過村落的秋祭，理解自古以來人們與大自然、民眾與皇室之間的關係。對柳田而言，大嘗祭展現的是新天皇與民眾的倫理性羈絆，也是一種公共性的表徵。感謝稻作的豐收，不僅是遠古日本習俗的遺留，更是日本人作為稻作農耕民族的一種文化表徵。

---

86 柳田國男，〈日本の祭〉，收於後藤総一郎、伊藤幹治編，《柳田國男全集　第 13 卷　方言覚書・木思石語・日本の祭・昔話覚書》（東京：筑摩書房，1998），頁 380、385。

87 柳田國男，《定本柳田國男集　別巻第 1　朝日新聞論説集（上）》（東京：筑摩書房，1963），頁 114-115。

88 柳田國男，〈大嘗祭ニ関スル所感〉，頁 249。

89 新嘗祭為定期舉行的宮中儀禮與年度例祭，是由天皇親自向天神地祇獻上當年初收穫之五穀，並進食新穀，以示對神祇的感謝。大嘗祭則為每一代天皇即位後所舉行的第一次新嘗祭，具有登基儀禮的性質。大嘗祭在規模、預算、準備程序上均較新嘗祭更為隆重與繁複，包含大嘗宮的建設、特殊選米（悠紀・主基地方）、秘儀性進食儀式（大嘗宮夜中舉行）等內容。參見岡田莊司編，《事典　古代の祭祀と年中行事》（東京：吉川弘文館，2019），頁 219、239。

步入晚年後，柳田透過長年來彙整對「なめ（嘗）」與「まつり（祭）」所進行的文獻與田野調查，並積極且廣泛地汲取當時最新的研究成果後，陸續發表有關古代稻作儀禮及其文化史意義之見解。首先，他從語源、舉行日期與稻米物種的線索指出，古代中國曾有的「嘗」之儀式與日本自古以來舉行的「ニヒナメ／ニフナメ（新嘗）」並不相同：

> 在先前的學士院會員安藤廣太郎的著作《日本古代稻作史雜考》中，詳細記載了稻米是透過什麼途徑傳入日本。雖然目前流行的說法是稻米來自朝鮮（我們開玩笑稱之為騎馬民族說），但也有另一種觀點認為，其他海岸在潮流和風向合適的地方，也可能是日本人上岸的地方，而重要的穀物稻米也隨之運來。安藤博士列舉了這些觀點。……大致來說，日本宮中舉行的儀式與曾經在中原舉行的「嘗」之儀式，雖然原則與趨勢相似，但兩者之間仍存在相當明顯的差異，我認為有很多證據可以證明日本的嘗不是從中原移過來的。[90]

柳田指出，在播磨（古令制國，今兵庫縣南部及神戶市一部分）中心的鄉村與若狹的大島（福井縣西南端的島嶼），仍保存著在 11 月 23 日〔新嘗祭舉辦日〕聚集村人、舉行共同飲食的祭祀之行為。從日本諸方言的例子而言，「ニフナメ」的「ニフ」並不作漢語的「新」之解。折口信夫（1887-1953）曾指出，在《日本書紀》編纂的時代，日語就有「ニフ」一語。而在關東以北、中國地區各地與九州，人們保存稻穗的方式是在田地中間製作特殊的捆紮、堆積稻穗之場所，以避免蛇鼠侵食，這樣的空間被稱為「ワラニホ」、「穗ニホ」或「本ニホ」。在沖繩宮古島、八重山諸島上，也有類似的堆積稻穗的作法。

在 1952 年 11 月 23 日於農林省所做〈日本人と米〉（日本人與米）之演講的一開始，柳田更開門見山地指出稻米傳入日本一事，乃是探尋日本人起源的關鍵線索：

90 柳田國男，〈ニヒナメマツリの歷史〉（1951 年 7 月 10 日的演講，三笠宮筆記），收於柳田國男，《柳田國男全集　別卷 2 補遺》，頁 339-345。

> 兩千年前，當日本人已經抵達這個列島時，稻米隨後進入並開始了稻作，形成了彌生時代，這一觀點在考古學界被廣泛接受。然而，稻米的歷史並非如上述那樣地短暫。因此，考古學家在證明這一點時面臨諸多挑戰。我個人認為，稻米應當成為日本史研究的首章主題。[91]

在他看來，種植水稻須配合天時地利人和，需要歲月積累而來的技術與口傳經驗，目前考古學上對於稻米傳入日本的詳細尚未明朗，人們應該循此線索繼續探索日本人起源的故事。

在 1953 年發表的〈稲の産屋〉（稻之產房），柳田加重了有關遠古日本與沖繩之間關連性的討論，並提及了「稻靈」之說。他主張，在古代沖繩和日本的中國地方的事例中，捆紮、堆積稻穗的空間即為稻靈的誕生地。在九州與名古屋的方言中，自古也有著與「稻積」相關的語彙。而「ニヒナメ／ニフナメ（新嘗）」的「ニヒ／ニフ」與「產」相關。「ニヒ／ニフ」與「稻積」，皆是與生產、農業行為相關的語彙。這意味著遠古儲存稻米的場所，不僅是作為倉庫，而更被人們看作是一種神聖的產房。如同孕婦在產房中分娩嬰兒，賦予其生命力一般，「稻母」也在「稻的產房」中對稻穗注入生命力（靈）。[92] 柳田的〈稲の産屋〉一文收錄於《海上の道》時，被編排在全書結構之尾聲處，顯示了稻靈論在海上之路研究中扮演總結主題與深化論述的核心角色。

在 1955 年稻作史研究會的第六次演講上，柳田以〈稲と水〉（稻與水）為題，以古代海上交通與稻靈為關鍵詞，建構了有關日本人起源的完整假說。他指出，根據語言的線索，從水窪的讀音和沖繩現存最古老的歌謠集《思草紙》（おもろさうし）來看，沖繩群島至今仍保留了許多稻種相關的民間傳承。神道五部書中的《倭姬命世紀》記載著受巨大海鳥的鳴叫所引導，進而在葦原之間發現靈稻的故事，而《思草紙》中也記載著派遣鷺祈求水稻種子，經過三百日後，鷺啣著三顆稻穗歸來的傳說。在沖繩，當地人相信稻是從冥界的尼拉（ニーラ）島傳承到遠古社會的神聖作物。尼拉是亡者居住之處，也是神靈與祖先的所在地。水

---

[91] 柳田國男，〈柳田先生講演「日本人と米」〉（早川昇筆記），收於柳田國男，《柳田國男全集　別卷 2 補遺》，頁 562-565。

[92] 柳田國男，〈稲の産屋〉，收於柳田國男，《海上の道》（東京：筑摩書房，1961），頁 249-292。

稻由於稻靈的存在，蘊含著孕育這個世界的本源性力量，因其神性受到人們的供奉，也在重大祭典被拿來當作神供品。而在日本神道儀式中，無論是稻米做的餅，或稻米釀造的酒，都作為與神「共饗」的神聖物，受人重視。[93] 柳田推測，最初的日本人便是追尋著「寶貝」、攜著稻種，順著溫暖的洋流（黑潮），由南向北、從低矮而平緩的小島向巨大的島嶼行進，渡海而至的民族。

在 1961 年執筆的《海上の道》之序文中，柳田進一步完善關於遠古日本本土到沖繩的交通途徑之說。他認為，相較於現在人們經常選擇西海岸航線往來沖繩與本島之間，對古代的航海者而言，東海岸擁有許多淺灘，更適合提供短距離航海隨時靠岸停泊休息。柳田主張，在西海岸首里城與那霸港出現以前，沖繩的文化中心是勝連城周邊的東海岸地區。他強調，在那霸港開港以前，東海岸地區與日本本土有許多共通之處，當時沖繩的地方語言也更接近日語。

1950 年代的學界對於日本人的起源，已有江上波夫（1906-2002）的騎馬民族征服王朝說，[94] 以及考古學上主流的稻作北九州傳播說。柳田提出海上之路說，他也充分瞭解到該假說可能面臨的從考古學發現而來的挑戰。村井紀認為，柳田學從早年的山人論到海上之路說，關注對象產生了相當大的方向轉換。[95] 然而，最早在 1914 年的《山島民譚集（一）》中，柳田便已透過大量江戶時代的文獻，論證山神是在春天降臨田地，成為田神，秋天收穫時再歸於山中，成為山神。在這樣田神轉化為山神的論述中，顯示了柳田對農業共同體生活中普遍流傳的田神習俗之關注，也流露出他關於神性（靈）的可流動性、可輪迴性的論點。這種神性是規律循環於大自然間的論述，在日後支持了柳田的氏神（*Ujigami*）信仰研究以及海上之路說的理論開展。在柳田的氏神信仰研究中，神性在四季中遊走於祖先（祖靈）、田神與山神之間，而在海上之路說中，神性（稻靈）透過感謝稻作的儀禮，其力量流轉於作為供品的水稻、服用供品的祭祀者（亦可能為生產者）之間。

柳田曾在《鄉土生活の研究法》中肯定江戶時代國學的集大成者本居宣長（1730-1801）重視「民間傳承」的重要性，認為這樣的發想對後來的民俗學有啟

---

93 柳田國男，〈稲と水〉，收於盛永俊太郎編，《稲の日本史 1》，頁 79-149。

94 蔡長廷，〈江上波夫如何以「騎馬遊牧民族」重構東亞史、日本史、世界史論述〉，《新史學》（臺北）34: 1（2023 年 3 月），頁 153-205。

95 村井紀，《南島イデオロギーの発生：柳田国男と植民地主義》，頁 16-27。

發意義。[96] 而本居宣長在《古事記傳》中透過稻米將神、天皇與國土連結為一米食共同體，並論述日本比其他國家優越主要體現在日本土生土長的稻米上。[97] 筆者認為，柳田對於大嘗祭的詮釋，更多承襲於本居宣長的稻米優越論的脈絡。[98] 在柳田對日本的新穀儀禮詮釋上，可以明顯看到這種透過分享收穫的共餐（commensality）行為，進而確立日本文化本真性（cultural authenticity）的影子。[99]

如同 1910 年代柳田從山人的傳說、語彙、風俗，為那些不被史書記載的人們建構記憶的場所，戰敗後的他在日琉同祖論中也從南島的風俗、語彙中尋找遠古日本文化源頭的殘影。兩者皆是透過空間上的邊陲來挖掘時間上的文化積澱。

柳田在戰後以稻米作為日本人的文化表徵，試圖以稻作農耕民族形塑日本人的自我認同，很大程度與 1920-1940 年代之間日本學界在稻作儀禮研究上的理論進展有關。戰前，從民俗學視角最先對稻靈提出假說的是折口信夫。折口在柳田的沖繩行後，接受柳田的建議前往沖繩遊歷，沖繩諸島的古代語言與信仰之遺產，讓這位國文學造詣不俗的學者宛若發現寶庫，此後多次前往沖繩。折口指出，東日本地方用來描述捆紮稻穗的用語，和新嘗儀式的古音有部分音節相近，兩者的語意都有「ニヘ（贄）」的意思。並且，農村在收穫時就近在田地舉行的祭祀和新嘗儀式之間存在關聯性。[100] 折口在〈大嘗祭の本義〉中則具體地說明，新嘗儀式上被祭祀的稻穗擁有神性（魂），人食用這些稻米就會強化身體，延年益壽，乃至增加財富。[101] 在戰爭期間，宗教學者宇野圓空（1885-1949）的《マライシヤに於ける稲米儀礼》（馬來西亞的稻米儀禮）一書利用田野調查得來的龐大資

---

96 柳田国男，《郷土生活の研究法》，頁 91-94。

97 有關日本稻作文化的發展與本居宣長的稻米論，參見渡部忠世，〈稲作の起源と展開〉，收於佐々木高明編，《日本農耕文化の源流》（東京：日本放送出版協会，1983），頁 163-210，以及增田友哉，〈本居宣長と「斎庭之穂」：米食共同体としての皇国の創造〉，《日本思想史学》（豊中）52（2020 年 9 月），頁 91-108。

98 本居宣長在其著作《古事記傳》中主張稻米的歷史悠久，以及稻作之於日本的重要性。參見前出，增田友哉，〈本居宣長と「斎庭之穂」：米食共同体としての皇国の創造〉，頁 104-106。

99 人類學家大貫惠美子認為，稻米與稻田作為一種文化隱喻，親密而持久地出現在日本人關於自我與他者的話語中，此漫長的歷史過程使單數自我（self）轉變為複數自我（selves）。參見 Emiko Ohnuki-Tierney, *Rice as Self: Japanese Identities through Time* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 10.

100 折口信夫，〈稲むらの陰にて〉，收於折口信夫，《古代研究第 1 部：民俗學篇 2》（東京：大岡山書店，1930），頁 726-734。

101 折口信夫，〈大嘗祭の本義〉（昭和 3 年講演筆記），收於折口信夫，《古代研究第 1 部：民俗學篇 2》，頁 862-949。

料，考察馬來群島在稻靈信仰上的普遍性。[102] 宇野自述其研究動機是參觀過大正大嘗祭的遺址，柳田對此有很高評價。

柳田在戰時的日記中，記述 1945 年 8 月 15 日聽到天皇宣布日本軍隊投降時僅用很短的話語（「大詔出づ、感激不止」）描繪自己的心境。[103] 僅憑上述簡單的文字，我們很難斷定他對太平洋戰爭落幕的定位究竟是日本「敗戰」還是「終戰」。不過，我們可以明確地說，柳田在戰爭尾聲與許多沖繩出身或從事沖繩研究的知識分子積極往來，沖繩戰下被強制動員的青少年的戰歿，以及當地戰場的慘況肯定也傳入了他的耳中。在此時代背景下，柳田重拾過往在戰爭期間擱置的南島研究，以及開啟一個恢弘的日本人起源假說，無疑是出於一種深切的社會責任感所驅使。亦即，對時局有著複雜體悟的柳田，預見了日本在戰爭結束後於經濟、社會、文化等領域將迎來複雜難題，因此在戰後不久，他致力於建立日本人起源與文化認同的志向也愈發強烈。有別於戰前僅將沖繩作為日本的一個地方來掌握，亞洲太平洋戰爭結束後，柳田藉由參與沖繩文化研究室與稻作史研究會，傾注大量心力與時間在稻作儀禮與起源論的課題上，竭盡全力地蒐集、綜合此二課題的關聯史料與田野成果。至 1950 年代，他的稻靈論逐漸完善。最終，柳田在《海上之路》中以稻靈論與遠古海上交通的特質，刻劃出日本與沖繩在文化史上不可分割的重要羈絆。

較為明顯的一個對比是，柳田在戰爭期間寫作的〈先祖の話〉（1946 年發表）中並未提及稻靈信仰，但在戰後不久寫作的〈折口信夫君とニオのこと〉（1947 年發表）中，就關注了在沖繩八重山地方接生嬰兒的空間與捆紮堆積稻穗的行為，兩者發音一樣的現象。柳田在 1951 年執筆、但最終未發表的草稿〈倉稲魂考〉中如此說道：「有關稻與人的誕生儀式在過去是同一活動等說法，現在的學者都不採信。我將抱著這種假設，為了論證傾注我的餘生」。[104]

語言承載個人幽微的情感與思想，也編織起一個民族的歷史軌跡與未來想像。柳田民俗學在以語言作為線索的漫長摸索下，試圖重建亞洲太平洋戰爭後日本人的自我認同。日本自古以來尊崇稻米的生活感覺，在柳田以博識為特徵的民

---

102 宇野圓空，《マライシヤに於ける稲米儀礼》（東京：東洋文庫，1941）。

103 柳田國男，《炭焼日記》，頁 296。

104 柳田國男，〈倉稲魂考〉，收於柳田國男，《定本柳田國男集　第 31 巻　雜纂》，頁 165。

俗學下，透過對稻作儀禮的習俗，鉅細靡遺地蒐羅材料，最終在各式口頭傳承、地方文獻中勾勒出對遠古生命力流動途徑的想像。無論是生命力在大自然、稻米與個體之間的輪迴，或是稻米從沖繩傳播至日本本島的海上之路，柳田都在這些論證過程中，大量引用沖繩案例，試圖指出日本文化原型或本源的某些核心元素，實際上在沖繩得以保留。

五、結論

本文考察柳田國男在 1917 年的臺灣旅行以及 1920 年代初擔任國聯委任統治委員時對於世界列強殖民統治的見解，並探討其沖繩觀與稻作農耕民族論自太平洋戰前至戰後的變化。柳田以建立「一國民俗學」為目的，在建構以稻米作為日本的文化象徵、以及日本人是稻作農耕民族的意象上，傾注他晚年的餘力。根據本文的考察，戰前柳田僅將沖繩視為日本眾多地方之一，投注農政學與民俗學上的關心，然而日本戰敗後，他不斷擴充其稻靈論與海上交通的論考，以提高沖繩在日本文化史上的地位。在此過程中，沖繩被形塑為日本文化史上重要的原鄉。如同柳田抱怨民俗語彙受到漢字的影響，使人們忘卻其本來意義的例子一般，在他心中，沖繩也是一個必須去漢字化後才能浮現原本樣貌的地方。柳田民俗學的知識養分，包含歐美國家的農政學、社會政策學、人類學、語言學與神話學，也包含了江戶時代龐大的類書、見聞筆記與災害紀錄。柳田的海上之路研究，無論是從風、窪地、植物的各式讀音推敲遠古海上交通的路徑，或是從稻作儀禮掌握古代日本人對生命力的想像和公共性的形成，都是繼承江戶時代國學去偽辨真的實證精神，追尋本真性的作為。

當然，透過稻靈論串起的沖繩與大和之間存在文化同質性的論述，本質上是以大和民族為中心展開的稻作農耕民族論述，輕忽了沖繩的主體性。柳田的南島研究，對於身處 21 世紀且以沖繩作為主體思考的人們而言，「日琉同祖論」不免流於日本本土中心。然而，如同哲學研究者高橋哲哉所言，如果沒有沖繩的犧牲，戰後日本將無法成立。[105] 根據本文的考察，柳田是在太平洋戰爭結束後，才有意

[105] 高橋哲哉，《犠牲のシステム：福島・沖縄》（東京：集英社，2012），頁 160。

識且積極地以沖繩考古學為線索，建構其稻作農耕民族論。考量到 1952 年前後沖繩作為美軍基地往長期持有化的發展，以及日本政府以沖繩基地換取日本本土自由的作法，柳田藉由海上之路說抬高沖繩在日本文化史上的地位之舉，帶有批判政府在沖繩問題上之態度的意味。

關於殖民地的問題，本文考察了柳田在 1917 年的臺灣旅行中的詳細行程，並析論其在 1920 年代初擔任國聯委任統治委員時表述的殖民統治觀，梳理了柳田對臺灣殖民統治隱含的批判性見解。本文指出，柳田的訪臺之行，在石井光次郎等人的帶領下深入日月潭、埔里社，接觸巴蘭社原住民，並視察霧社蕃人公學校。急行軍般倉促的「蕃界」之行，以及當時身為官吏的立場，使柳田無法在西來庵事件與同化教育的課題上暢所欲言，僅能透過報社的採訪，透露些許不滿。至 1910 年代末，柳田卸下官職的束縛，轉任新聞業，時間運用與言論發表都自由許多。他於 1920 年代初，赴任國聯，在極有限的時間內汲取當時世界列強殖民地的統治經驗，儲備參與委任統治委員會議案討論的預備知識。在《受託管地區原住民的福祉和發展》這份以英、法文撰寫的報告書中，他不僅提案從教育與經濟來提升原住民的基本福祉，更關注到尊嚴層次的問題。在報告書中，柳田反覆地強調，殖民者的同化教育對原住民菁英帶來的複雜影響，暗示母語在身分認同中所發揮的作用。他主張，以同化為基軸的教育方針，最終會在殖民者與原住民之間創造出一個在身分認同上，不歸屬於任何一邊的菁英群體。1920 年代初，柳田對原住民菁英所提出的觀察，已非常貼近後殖民批判理論中的知識域暴力／認識論暴力（epistemic violence）論述。[106] 而在經濟方面，他向國聯主張建立讓原住民擁有維持基本生計的「保留地」制度，期許透過達成原住民經濟自主，使其在未來獲得如世界上其他國家自由公民般的生活。可以說，柳田試圖從文化與經濟的保障，勾勒原住民族群未來的福祉。

從山人論到海上之路說，研究上風景的轉移並不意味著柳田研究關懷的巨變。因柳田民俗學是從日常生活經驗、習俗、語言、信仰、物件等具體感知出發，

---

[106] 美國後殖民批判家斯皮瓦克在 1985 年提出知識域暴力／認識論暴力（epistemic violence）的概念。意指帝國主義以科學、普遍真理和宗教救贖的話語形式，使殖民地人民喪失文化主體性，無法表達其經驗，陷入依附狀態。參見 Gayatri Chakravorty Spivak, "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism," *Critical Inquiry* (Chicago) 12: 1 (Autumn 1985), pp. 243-261.

他的學問精神與生活知識（lifeworld knowledge）及其背後蘊藏的感性密切相關。他一方面留意透過歸納獲得事實，但另一方面，柳田民俗學的精神之一是捕捉「消逝中的事物」或「邊陲的存在」。柳田試圖溫和解構中央集權國家的歷史敘事，建構一種去中央化的文化史敘事。

然而，必須指出的是，柳田的文明觀與殖民統治論也有很大的時代侷限性。如他預設「非文明的」原住民需要接受外來者的引導，努力步上「文明」之階，則呈現出一種文明等級（civilizational hierarchy）觀。作為明治期的前官吏，他雖批判帝國的同化政策，卻不否認殖民地本身的存在。柳田認為國家將賦予達到「文明化」後的原住民如其他自由公民般的生活，但對當下原住民的政治權益則未曾琢磨，這是他身上所顯現的時代限制。從這些方面而言，柳田的同化主義批判雖然使其在原住民的文教政策上，帶有後世後殖民批判理論的特徵，但作為一名尊崇天皇與明治憲政體制的知識分子，他對於殖民統治下的人種、階級歧視過於輕描淡寫，對帝國主義與殖民地也缺乏足夠深刻的反思。

不過，如同周蕾所說，即使在最嚴酷的殖民統治下，被殖民者的語言也不可能完全消失，常常是以破碎的形式，通過各種殘餘或過時的手段，比如民俗、神話以及大量日常口語交流，得以苟延傳播。[107] 我們可以從 1920 年代柳田提交給國聯的報告書中察覺，他作為一名關懷庶民社會及其歷史傳承的民俗學者，心中明確懷持著殖民者侵奪原住民的土地與語言之事實。旅行臺灣期間，他對同化教育的未來，流露出不無疑慮的態度，並於轉任國聯要職後提出試圖提升原住民待遇的意見書，反映出他在身處體制內的角色下，對原住民處境所表達的一種立場或關注。

在柳田的殖民統治觀中，母語與文化象徵著族群的傳統，被殖民者努力文明化則可獲得族群的自由。於此，傳統與自由並不對立，乃是相輔相成的關係。而柳田對被殖民者母語的重視，較少基於對帝國主義的深刻反思，更多的是他在文教政策上擁護傳統的立場。亞洲太平洋戰爭後，面臨戰敗後百廢待舉的日本社會，他提出稻作農耕民族論述，以非文獻材料為素材，試圖以「鄉土研究」重建日本人的文化認同。另一方面，他也提出海上之路說，從稻作農耕儀禮及其信仰世界

---

107 Rey Chow, *Not Like a Native Speaker: On Languaging as a Postcolonial Experience*, p. 37.

的線索出發，將日本人形塑成以稻米作為文化象徵的稻作農耕民族，以此鞏固沖繩與本土的關係。這是試圖透過「發明」（invent）日琉同祖論之傳統，迂迴地訴求日本之自由。柳田主張在現行體制下進行漸進式改良，以及他在殖民地統治上維護當地傳統的作法，有著西方哲學視域下的「保守」之特徵——即「保守是自由實現的場所」，[108] 也符合近代日本政治思想史上長久以來「保守」與「自由」並行不悖的發展特徵。[109] 本文認同自由保守（リベラル保守）是柳田學的基本態度，他對於民眾主體性的期待，及其在文教政策上的多元主義論述，直至今日也值得討論與思索。

---

108 曾國祥，《麥可・歐克秀》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2018），頁 95。

109 宇野重規指出，在近代日本史上作為政治概念的「保守」與「自由」並非二擇一式的對立選項。在戰後日本，「保守」與「革新」長久以來的對立論題，而其轉變為「保守」與「自由」的對抗說法，則是在冷戰結束後、受到美國自由主義思想影響下的 1990 年代才出現。參見宇野重規，《日本の保守とリベラル：思考の座標軸を立て直す》（東京：中央公論新社，2023）。

引用書目

《臺灣日日新報》

《石井光次郎文書》，識別號：T0896。臺北：中央研究院臺灣史研究所檔案館藏。

〈公文類聚・第三十六編・明治四十五年～大正元年・第三巻・官職二・官制二・官制二（朝鮮総督府）〉（1912 年），《太政官・内閣関係》，檔號：類 01136100，「国立公文書館アジア歴史資料センター（JACAR）」網站，Ref.: A01200337800，下載日期：2025 年 7 月 14 日，網址：https://www.jacar.go.jp/。

〈台湾総督府警部兼南投庁警部佐々木竜治〉（1912 年 10 月 5 日），《太政官・内閣関係》（東京：国立公文書館藏），檔號：勲 00408100，「国立公文書館アジア歴史資料センター（JACAR）」網站，Ref.: A10112747500，下載日期：2025 年 7 月 14 日，網址：https://www.jacar.go.jp/。

〈柳田国男〉（1947 年 5 月 2 日），《枢密院関係文書》（東京：国立公文書館藏），檔號：枢 00182100，頁 2-4，「国立公文書館アジア歴史資料センター（JACAR）」網站，Ref.: A06051186500，下載日期：2025 年 7 月 14 日，網址：https://www.jacar.go.jp/。

〈國際原住民語言十年〉，「聯合國教育、科學及文化組織（UNESCO）」，下載日期：2025 年 3 月 14 日，網址：https://www.unesco.org/en/decades/indigenous-languages。

李台元，〈台灣原住民族語言的書面化及語言活力〉，《原住民族文獻》35（2017 年 12 月），下載日期：2025 年 3 月 15 日，網址：https://ihc.cip.gov.tw/EJournal/EJournalCat/416。

人文科学委員会（編）

1949 《日本の人文科学：回顧と展望》。東京：印刷庁。

小泉幸一

1955 〈あとがき〉，收於盛永俊太郎編，《稲の日本史 1》，頁 252-256。東京：農林協会。

山本芳美

2005 〈柳田國男と台湾原住民研究〉，《南島史学》（東京）65/66: 163-152。

川田稔

2016 《柳田国男：知と社会構造の全貌》。東京：筑摩書房。

中村哲

1967 《柳田国男の思想》。東京：法政大学出版局。

田中正明（編）

2005 《柳田国男の絵葉書：家族にあてた二七〇通》。東京：晶文社。

石井久子（編）

1982 《追悼石井光次郎》。東京：石井久子。

石井光次郎

1976 《回想八十八年》。東京：カルチャー出版。

宇野利玄

1981 〈台湾における蕃人教育〉，收於戴國煇主編，《台湾霧社蜂起事件：研究と資料》，頁 84-113。東京：社会思想社。

宇野重規

2016　《保守主義とは何か：反フランス革命から現代日本まで》。東京：中央公論新社。

2023　《日本の保守とリベラル：思考の座標軸を立て直す》。東京：中央公論新社。

宇野圓空

1941　《マライシヤに於ける稲米儀礼》。東京：東洋文庫。

安井伸介

2022　〈自由保守與國粹保守：現代日本保守主義的兩種面向〉，《問題與研究》（臺北）61(2): 93-128。

池田敏雄

1980　〈柳田国男と台湾：西来庵事件をめぐって〉，收於国分直一博士古稀記念論集編纂委員会編，《日本民族文化とその周辺：国分直一博士古稀記念論集　歴史・民族篇》，頁 451-495。下関：新日本教育図書株式会社。

佐伯有清

1988　〈柳田国男と大嘗祭〉，收於佐伯有清，《柳田国男と古代史》，頁 67-132。東京：吉川弘文館。

佐谷眞木人

2015　《民俗学・台湾・国際連盟：柳田國男と新渡戸稲造》。東京：講談社。

佐藤光

2004　《柳田国男の政治経済学：日本保守主義の源流を求めて》。京都：世界思想社。

折口信夫

1930　〈大嘗祭の本義〉（昭和 3 年講演筆記），收於折口信夫，《古代研究第 1 部：民俗學篇 2》，頁 862-949。東京：大岡山書店。

1930　〈稲むらの陰にて〉，收於折口信夫，《古代研究第 1 部：民俗學篇 2》，頁 726-734。東京：大岡山書店。

村井紀

1992　《南島イデオロギーの発生：柳田国男と植民地主義》。東京：福武書店。

1995　《増補・改訂　南島イデオロギーの発生：柳田国男と植民地主義》。東京：太田出版。

赤坂憲雄

1991　《山の精神史：柳田国男の発生》。東京：小学館。

1998　〈柳田国男と沖縄〉，《沖縄文化》（那覇）34(1): 1-28。

並松信久

2019　〈柳田国男と沖縄文化：《海南小記》と《海上の道》をめぐって〉，《京都産業大学日本文化研究所紀要》（京都）24: 117-163。

岡田莊司

1989　〈大嘗祭の本義をめぐる研究史〉，《明治聖徳記念学会紀要》（東京）復刊 2: 97-109。

岡田莊司（編）

2019　《事典　古代の祭祀と年中行事》。東京：吉川弘文館。

岩本由輝

1990　〈柳田國男の台湾旅行〉，收於岩本由輝，《柳田國男を読み直す》，頁 149-172。京都：世界思想社。

岩田重則
1992　〈柳田国男の天皇論：民族・稲・沖縄〉，《比較民俗研究》（茨城）6: 82-109。
保羅・D・巴克萊（Barclay, Paul D.）（著）、堯嘉寧（譯）
2020　《帝國棄民：日本在臺灣「蕃界」內的統治（1874-1945）》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
柳田國男
1910　《石神問答》。東京：聚精堂。
1925　《海南小記》。東京：大岡山書店，第 2 版。
1935　《郷土生活の研究法》。東京：刀江書院。
1955　〈稲と水〉，收於盛永俊太郎編，《稲の日本史 1》，頁 79-149。東京：農林協会。
1958　《炭焼日記》。東京：修道社。
1961　〈稲の産屋〉，收於柳田國男，《海上の道》，頁 249-292。東京：筑摩書房。
1963　《定本柳田國男集　第 4 巻》。東京：筑摩書房。
1963　《定本柳田國男集　別巻第 1　朝日新聞論説集（上）》。東京：筑摩書房。
1964　〈倉稲魂考〉，收於柳田國男，《定本柳田國男集　第 31 巻　雜纂》，頁 159-166。東京：筑摩書房。
1964　〈大嘗祭ニ関スル所感〉，收於柳田國男，《定本柳田國男集　第 31 巻　雜纂》，頁 376-381。東京：筑摩書房。
1964　〈大礼の後〉，收於柳田國男，《定本柳田國男集　第 30 巻》，頁 376-377。東京：筑摩書房。
1964　〈故郷七十年（改訂版）〉，收於柳田國男，《定本柳田國男集　別巻第 3》，頁 1-421。東京：筑摩書房。
1971　《定本柳田國男集　別巻第 5》。東京：筑摩書房。
1998　〈日本の祭〉，收於後藤総一郎、伊藤幹治編，《柳田國男全集　第 13 巻　方言覚書・木思石語・日本の祭・昔話覚書》，頁 211-430。東京：筑摩書房。
2000　《柳田國男全集　第 26 巻大正 11 年～大正 14 年》。東京：筑摩書房。
2004　《柳田國男全集　第 31 巻昭和 18 年～昭和 24 年》。東京：筑摩書房。
2024　《柳田國男全集　別巻 2 補遺》。東京：筑摩書房。
2024　〈几上南洋談（三）〉，收於柳田國男，《柳田國男全集　別巻 2 補遺》，頁 58-59。東京：筑摩書房。
2024　〈ニヒナメマツリの歴史〉，收於柳田國男，《柳田國男全集　別巻 2 補遺》，頁 339-345。東京：筑摩書房。
2024　〈柳田先生講演「日本人と米」〉，收於柳田國男，《柳田國男全集　別巻 2 補遺》，頁 562-565。東京：筑摩書房。
柳田國男（著），伊藤幹治、後藤総一郎、宮田登、赤坂憲雄、佐藤健二、石井正己、小田富英（編）
2019　《柳田國男全集　別巻 1 年譜》。東京：筑摩書房。
柳田國男（講述）
1903　《農業政策學》。東京：中央大學。
高橋哲哉
2012　《犠牲のシステム：福島・沖縄》。東京：集英社。

國分直一

1976　〈柳田國男と「海上の道」〉，《沖繩文化研究》（東京）3: 229-243。

康　豹

2006　《染血的山谷：日治時期的噍吧哖事件》。臺北：三民書局股份有限公司。

張學謙

2018　〈聯合國追求語言多樣與語言人權對台灣國家語言發展法的啟示〉，《新世紀智庫論壇》（臺北）84: 53-61。

野村純一等（編）

1998　《柳田國男事典》。東京：勉誠出版。

陳偉智

2022　《伊能嘉矩：臺灣歷史民族誌的展開（增訂版）》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

鳥山淳

2013　《沖縄／基地社会の起源と相克：1945-1956》。東京：勁草書房。

喜舎場永珣

1967　《八重山民謡誌（改訂版）》。那覇：沖縄タイムス出版部。

曾國祥

2006　〈保守主義：一個哲學的理解〉，《政治與社會哲學評論》（臺北）18: 1-59。

2018　《麥可・歐克秀》。新北：聯經出版事業股份有限公司。

渡部忠世

1983　〈稲作の起源と展開〉，收於佐々木高明編，《日本農耕文化の源流》，頁 163-210。東京：日本放送出版協会。

湯川洋司

2000　〈喜田貞吉の民族史論と柳田国男の山人論：「山人考」とのかかわりを中心に〉，《比較民俗研究》（橫濱）17: 124-138。

筑紫哲也（編著）

1984　《全共闘：それは何だったのか》。東京：現代の理論社。

絓秀実、木藤亮太

2017　《アナキスト民俗学：尊皇の官僚・柳田国男》。東京：筑摩書房。

鈴木満男

1974　《マレビトの構造：東アジア比較民俗学研究》。東京：三一書房。

1977　《華麗島見聞記：東アジア政治人類学ノート》。東京：思索社。

增田友哉

2020　〈本居宣長と「斎庭之穂」：米食共同体としての皇国の創造〉，《日本思想史学》（豊中）(52): 91-108。

福田アジオ

2015　〈近代日本の植民地と民俗学〉，收於国際日本文化研究センター、国際交流基金編，《日本研究・京都会議（第 2 巻）》，頁 28-32。京都：国際日本文化研究センター。

臺灣總督府警務局（編）

1938　《理蕃誌稿　第五編》。臺北：臺灣總督府警務局。

幡掛正浩

1978　〈柳田国男の大嘗祭論：奉祝・御即位五十年に考へたいこと〉，收於皇學館大學神道研究所編，《大嘗祭の研究》，頁 446-452。伊勢：皇學館大學出版部。

横山茂雄

2005　〈「異民族の記憶」：英国民族学と南方熊楠、柳田国男の山人論争〉，《国文学》（東京）50(8): 23-31。

蔡長廷

2023　〈江上波夫如何以「騎馬遊牧民族」重構東亞史、日本史、世界史論述〉，《新史學》（臺北）34(1): 153-205。

橋川文三

2001　〈日本の保守主義の体験と思想〉，收於橋川文三編集・解說，《戦後日本思想大系 7：保守の思想》（東京：筑摩書房，1968），後收於橋川文三著，神島二郎、鶴見俊輔編，《橋川文三著作集 6：日本保守主義の体験と思想・現代知識人の条件》，頁 3-51。東京：筑摩書房，增補版。

2001　〈保守主義と転向：柳田国男と白鳥義千代〉，收於思想の科学研究会編，《転向：共同研究（下巻：戦後篇）》（東京：平凡社，1962），後收於橋川文三著，神島二郎、鶴見俊輔編，《橋川文三著作集 6：日本保守主義の体験と思想・現代知識人の条件》，頁 52-92。東京：筑摩書房，增補版。

鶴見俊輔

1975　〈進歩主義と常に対話する用意〉，收於鶴見俊輔，《鶴見俊輔著作集 2（思想 1）》，頁 383-384。東京：筑摩書房。

1986　〈限界芸術の研究（芸術の発展二）〉，收於後藤総一郎編，《柳田国男研究資料集成：第 4 巻》，頁 351-365。東京：日本図書センター。

Chow, Rey　周蕾

2014　*Not Like a Native Speaker: On Languaging as a Postcolonial Experience*. New York: Columbia University Press.

Harrison, K. David

2008　*When Languages Die: The Extinction of the World's Languages and the Erosion of Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

Ohnuki-Tierney, Emiko　大貫恵美子

1993　*Rice as Self: Japanese Identities through Time*. Princeton: Princeton University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty

1985　"Three Women's Texts and a Critique of Imperialism." *Critical Inquiry* (Chicago) 12(1): 243-261.

2010　" 'Can the Subaltern Speak?' revised edition, from the 'History' chapter of Critique of Postcolonial Reason." in Rosalind C. Morris, ed., *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, pp. 21-78. New York: Columbia University Press.

Yanagita, Kunio　柳田國男

2000　*The Welfare and Development of the Natives in Mandated Territories*. 收於柳田國男，《柳田國男全集　第 26 巻大正 11 年～大正 14 年》，頁 64-82。東京：筑摩書房。

Taiwan Historical Research
Vol. 32, No. 3, pp. 103-146, September 2025
Institute of Taiwan History
Academia Sinica (Taiwan)

Yanagita Kunio's Discourse on the Southern Islands:
Focusing on Taiwan and Okinawa

Bau-man Tzeng

ABSTRACT

This paper examines the evolution of Yanagita Kunio's views on colonial rule and his discourse on the Southern Islands, using his 1917 trip to Taiwan, his participation in the League of Nations Mandates Commission in the early 1920s, and his post-war writings on Okinawa as reference points. It argues that, prior to World War II, Yanagita regarded Okinawa merely as a regional locality within Japan. However, in the aftermath of Japan's defeat, he devoted his later years to constructing the image of the Japanese as a rice-cultivating people, attempting to validate the cultural homogeneity between Okinawa and the Japanese mainland. This move elevated Okinawa's position within the broader narrative of Japanese cultural history, and implicitly criticized the post-war government's mishandling of the Okinawa issue.

During his visit to Taiwan in 1917, Yanagita inspected Indigenous communities under the guidance of colonial bureaucrats and visited the newly established Musha Indigenous School. While serving on the League of Nations Mandates Commission, he criticized the limitations of assimilationist policies and advocated for enhancing the welfare of Indigenous peoples through both cultural and economic protections. Yanagita highlighted the identity confusion caused by assimilationist education among Indigenous elites, and supported preserving Indigenous languages and ensuring stable economic livelihoods. He envisioned a path to civilization that would enable Indigenous peoples to attain a standard of living comparable to that of free citizens around the world.

From his early theory of the "Yamabito" (山人) to his later research on the "The Sea Road" (海上の道), Yanagita pursued a decentralized cultural-historical narrative. In his view on colonial governance, the mother tongue symbolized ethnic heritage, and the process of civilization could lead to the liberation of the ethnic group. His efforts to construct a shared ancestral narrative can be seen as an indirect appeal for Japan's own cultural autonomy in preserving traditions. His pluralistic discourse on cultural and

educational policies, which are characterized by “liberal-conservative” political thought is still worth discussing today.

Keywords: Yanagita Kunio, Colonial Governance, Taiwan, Okinawa, Indigenous Peoples, Theory of Rice-Cultivating People

《臺灣史研究》
第 32 卷第 3 期，頁 147-189
民國 114 年 9 月
中央研究院臺灣史研究所

武器與獵具之間：戰後初期國家管控山地獵槍過程之探究（1945-1956）*

顧恒湛**

摘　要

本文主要透過戰後政府所留存的檔案，梳理戰後初期國民黨政府如何管控臺灣原住民的槍枝使用。發現大致可分成幾個階段：首先是二戰結束、政權轉換之際，原住民開始回復私造槍械的慣習，臺灣省行政長官公署一度想要全面收繳原住民的私槍，但實務上發現原住民特殊的獵槍文化，因此開始承繼日治時期的制度，並研擬山地獵槍彈的借用與給予辦法，但很快發生二二八事件，該辦法並未完成。第二階段為二二八事件發生後，國民黨政府為了防範平地參與事件者潛入山區，將原住民視為重要的協力者，希望能協助事件後的綏靖與清鄉。因此，為使原住民協助收繳流入山區的武器，特別允許原住民的獵槍不必繳收，視為生活所必需之獵具。另一個階段，則為國民黨政府在中國大陸國共內戰失利、全面遷臺前後。此時政府開始加強臺灣山地的警備，制訂辦法管控山地槍枝，透過利誘與威逼的方式，要求原住民持有的獵槍由國家調換、收購，並必須登記、領取國家的證照，非獵用的手槍、步槍、機槍的武器則必須由國家收繳。不過，在實際執行政策時，政府免費提供獵槍彈的誘導政策卻沒有完整的配套措施，造成政策「口惠而不實」，提供的槍彈經常缺乏。原住民只好私下設法，實際上自製槍彈火藥的情形所在多有。

關鍵詞：臺灣原住民族、狩獵傳統、獵槍、槍枝管理、戰後初期、國民黨政府

---

* 本文初稿於 2023 年 11 月 24 日在中央研究院臺灣史研究所、臺灣法律史學會主辦之「國家、權利與原住民族：法律與歷史的觀點工作坊」發表。感謝與談人汪明輝教授及本刊匿名審查人給予寶貴的修改意見，謹致謝忱。

** 中央研究院臺灣史研究所助研究員

來稿日期：2025 年 2 月 12 日；通過刊登：2025 年 6 月 23 日。

一、前言
二、1946 年「高山族密造槍械案」
三、二二八事件與山地武器
四、國共戰爭與「山胞」獵槍彈的管控
五、力有未逮的槍彈供給
六、山地獵槍總清查與管理
七、結論

一、前言

1951 年 12 月中旬，臺灣省保安司令部以代電發文給臺灣省警務處，要求回報「霧臺鄉山胞呈繳槍枝案」之處理情形：

> 一、據高峯治安指揮所高安字第（988）號代電畧以劝導霧台鄉是山胞自衛槍登記事有以下三個困难：（一）卅五年間霧台鄉繳出猎槍（25）枝迄未發還。（二）四十年四月間繳出三八式步槍（8）枝價欵迄未發給。（三）向警察局申請登記槍枝須繳費五元，現在山胞恐再被沒收，故裹足不前，似應亟謀解決，否則難收取締效果等情。
> 二、第（一）（二）項應即澈查，迅飭發還槍枝，或發給價欵。第（三）項應即飭該管警察局免收費用。希遵辦具報。[1]

警務處收到文後，隨即發文要求屏東縣警察局依照指示辦理。1952 年 1 月中旬，屏東縣警察局局長黃麗川回復給臺灣省警務處處長陶一珊：

> 一、40 亥養警山字第七四三二七號代電奉悉。

---

1 〈霧臺鄉山胞呈繳槍枝案希迅飭處理報核〉，《追查山胞私藏武器》，「內政部警政署」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：A301010000C/0040/057.63/103/1/037。

二、據本局里港分局41子剛里警保字第〇〇七〇號代電稱「遵經查明列述如下：（1）查卅五年間霧台鄉在所繳出獵槍廿五枝，茲據霧台分駐所巡官盧媽達、警員彭福來等報告稱，以該項私槍廿五枝經收集繳交前高雄縣屏東區警察所（本分局前身）等情。（2）復查前屏東區警察所原址設置屏東市區，於卅六年「二二八」事變中，倉庫曾被暴徒搶刼，武器、彈藥損失頗巨，是項私槍廿五枝亦同時損失。（3）該案前經呈奉高雄縣政府轉奉省政府參捌辰儉府紀六字第二七三一七號代電准予備查在卷」等情。

三、查去（四十）年四月間霧台山胞繳出三八式步槍六枝（領回）、九九式步槍貳枝（繳購），該山胞會同該管山地巡官李德樹前來辦理具領繳購完畢。山胞槍枝管理奉令暫由本局登記發給臨時證明書，並免收任何費用，經本局電飭遵照各在案。[2]

臺灣省警務處獲得屏東縣警察局回報後，再將查得的霧臺鄉情形回報給保安司令部。但如何處理政府在1946年繳收、卻在二二八事件時遺失的25枝土造獵槍，警務處必須加以思考與研究。為何此事會困擾警務處？其實臺灣省保安司令部才剛於1951年12月10日公布《臺灣省山地區域槍枝管理辦法》，要求「山胞」登記所持的獵用槍枝；所持的各式步槍、機槍與手槍須調換獵槍或報繳給價收購。不過，霧臺鄉的25枝土造獵槍是1946年所收繳，當時依照臺灣省行政長官公署和臺灣省警備總司令部的規定，民間一律不准私藏武器。[3] 雖然查得並有證明當時霧臺鄉確實向政府繳交槍枝，而該25枝獵槍於二二八時遺失，但當時一般民間槍械被政府收繳的數量不少，到底此案要以何種方式償還，恐必須通案

---

2 〈電為本縣霧臺鄉山胞呈繳槍枝案情形〉，《追查山胞私藏武器》，「內政部警政署」檔案，檔號：A301010000C/0040/057.63/103/2/005。

3 1946年初，臺灣省行政長官公署與警備總司令曾訂「槍械彈藥保有使用及報繳辦法」，其中規定一般人民之槍械彈藥，除依法領有執照外，統限4月15日前一律自動報繳。另外，1946年6月國民政府制定公布《自衛槍枝管理條例》，規定擁有自衛槍枝必須申請查驗取得執照，無執照者則為私槍予以沒收。參見陳純瑩，《臺灣全志・卷四：政治志・治安篇》（南投：國史館臺灣文獻館，2007），頁175；吳姿徵，〈臺灣原住民獵槍管制之研究〉（臺北：國立臺灣大學科際整合法律學研究所碩士論文，2019）；林岳青，〈我國槍枝管制政策法制之研究：兼論原住民自製獵槍管理〉（桃園：中央警察大學公共安全研究所碩士論文，2015）。另如本文第二節所述，臺灣省行政長官公署來臺後，顯然開始關切山區原住民擁有的槍械及日軍遺留的武器，並展開收繳行動。

考量。[4]

然而，1950年起保安司令部非常在意山地的治安，正透過法令促使「山胞」繳出私槍，因此指示警務處：「該項損失獵槍，似應以獵槍或折合價款償還，以免忠誠守法人民蒙受損失，並昭示政府寬厚德意」。警務局獲此指示後，最後向臺灣省政府報告其處理原則：「為免其因此案對政府信用發生猜疑，致碍收繳工作起見，是項槍枝仍以照價償還為宜」。最後，這25枝獵槍經屏東縣警察局查明報繳人造冊後，依照收購山地槍械（下級獵槍100元）折價，以堪用品給80元、不堪用品給50元，共核給新臺幣1,490元。[5]

從這件1950年的「霧臺鄉山胞呈繳槍枝案」所留下的檔案資料來看，至少初步可以獲得幾項訊息：其一為戰後臺灣省行政長官公署接掌臺灣後，原住民所藏獵槍，曾比照一般民間槍枝被政府收繳；其二為1950年代初期開始，國民黨政府開始積極追繳山地私槍，要求原住民所持的獵槍必須申請登記，納入國家的管理；其三為1950年初期政府始訂有《臺灣省山地區域槍枝管理辦法》，這項辦法為了清理山地私藏武器，對於其他非獵槍之武器也採交換獵槍、給價收購的方式，誘導原住民交出。

臺灣原住民族自被日本、中華民國以來的現代國家納入統治範圍後，其攜槍狩獵的行為就不斷受到國家法令限制與干擾，甚至發生衝突。近年來原住民族意識揚升，國家管控原住民族狩獵與槍枝的慣習與文化所衍生的衝突，更成為各界討論原住民權益的焦點之一，大法官會議雖作出釋字第803號解釋，[6] 但依然各

---

4 〈電為霧臺鄉山胞呈繳槍枝乙案〉，《追查山胞私藏武器》，「內政部警政署」檔案，檔號：A301010000C/0040/057.63/103/2/004。

5 〈前散失霧臺鄉山胞所報繳土槍廿五支擬予償還請核備案〉，《追查山胞私藏武器》，「內政部警政署」檔案，檔號：A301010000C/0040/057.63/103/2/012。

6 臺東縣海端布農族人王光祿於2013年持土造長槍獵得一頭長鬃山羊與山羌，被警方以違反《槍砲彈藥刀械管制條例》及《野生動物保育法》逮捕，判刑3年半，引發原住民族狩獵文化與自製獵槍等爭議，經提起非常上訴，最高法院認定有違憲之虞，裁定停審並聲請釋憲。其後原住民潘志強及桃園地院法官也聲請釋憲。2021年5月7日大法官以釋字第803號解釋，槍砲彈藥刀械管制條例、野生動物保育法合憲；槍砲彈藥刀械許可及管理辦法、原住民族基於傳統文化及祭儀需要獵捕宰殺利用野生動物管理辦法部分違憲。因此，狩獵管理辦法關於突發性狩獵5日的申請期限、以及事先載明狩獵動物之種類、數量之規定違反比例原則，宣告立即不再適用；槍砲法對於自製獵槍規範上有不足之處，有關機關應於兩年內檢討修正。〈釋字第803號【原住民狩獵案】〉，「憲法法庭」網站，下載日期：2025年5月18日，網址：https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=100&id=310984；〈大法官解釋　釋字第803號〉，「高點法律網」，下載日期：2025年5月18日，網址：https://lawyer.get.com.tw/

界見解不一。[7] 因此，針對此議題學界近年也有不少研究與討論，但主要都集中在法律學界較多，焦點為探討原住民慣習與國家法的衝突，其內容也皆放在 1982 年制訂的《槍砲彈藥刀械管制條例》以來對原住民的規範，[8] 甚少論及中華民國接收臺灣初始，如何將原住民獵槍列入國家的治理範疇。在歷史學的研究方面，雖有陳宗仁與廖希正等的研究，[9] 但其內容大概僅至日治中期，戰後中華民國政府對臺灣原住民獵槍管控的歷史脈絡仍缺乏較有系統的梳理。

因此，本文即企圖從上述「霧臺鄉山胞呈繳槍枝案」所得到的些許訊息作為出發點，進一步從國家相關檔案所遺留的訊息中，整理與觀察戰後國民黨政府接收臺灣至 1950 年代中期，對於原住民狩獵所用的槍枝如何看待與管理，以及在政策與法令上有什麼樣的變化？有鑑於臺灣省政府在 1956 年對臺灣省臨時省議會報告中指出山地槍枝執照已全部換發完畢，[10] 顯示山地獵槍管理的制度化在此時方告確立，因此本文將聚焦於 1945-1956 年期間的事件與法規變化，希望對戰後山地獵槍管理的歷史有所補白。

---

justices/detail.aspx?no=121737&t=15&page_no=57；林長順，〈原民狩獵釋憲案僅部分違憲　王光祿恐無法獲救濟〉，「中央通訊社」網站，下載日期：2025 年 5 月 18 日，網址：https://www.cna.com.tw/news/firstnews/202105075020.aspx。

7 對於釋字第 803 號解釋，原民團體雖肯定大法官已認知到文化權是集體權，但對於仍認定原住民使用自製獵槍才是傳統慣習、限制使用制式獵槍的看法有所質疑；有關《野生動物保育法》方面，雖肯認原民狩獵文化，卻也明定除非特殊例外，否則不得獵捕保育類野生動物；對此，原民團體呼籲政府，應儘速檢討保育類動物名錄，並檢討「事前申請」制。參見簡翊展、鄭雅云，〈釋字 803 號之後：學者專家辦座談找出路　憂改革跟不上原民文化流失〉，「環境資訊中心」網站，下載日期：2025 年 5 月 18 日，網址：https://e-info.org.tw/node/231161。

8 例如以下論文：吳姿徵，〈臺灣原住民獵槍管制之研究〉；許恒達，〈原住民持用槍械實務問題研究〉，《法律扶助與社會》（臺北）1（2018 年 9 月），頁 71-95；孟憲輝，〈原住民自製獵槍管理問題之探討〉，《警學叢刊》（臺北）47: 4（2017 年 1 月），頁 1-23；邱忠義，〈原住民自製獵槍之認定及持有獵槍之管制新思維〉，《月旦法學雜誌》（臺北）256（2016 年 9 月），頁 102-123；許華偉，〈原住民自製獵槍定義規範的未來走向〉，《台灣原住民族研究學報》（臺北）5: 2（2015 年 6 月），頁 47-77；許恒達，〈重新檢討原住民自製獵槍之管制與處罰〉，《台灣原住民族研究季刊》（花蓮）7: 3（2014 年 11 月），頁 121-152；王皇玉，〈原住民持有槍械問題之研究〉，《台灣原住民族研究季刊》5: 1（2012 年 3 月），頁 1-37。

9 陳宗仁，〈近代臺灣原住民圖像中的槍：兼論槍枝的傳入、流通與運用〉，《臺大歷史學報》（臺北）36（2005 年 12 月），頁 53-106；廖希正，〈槍枝在臺灣原住民社會中的傳佈、受容與官方管制（1700s-1920）〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2018）。

10 〈臺灣省臨時省議會第二屆第五次定期大會第十五次會議紀錄〉（1956 年 7 月 11 日），《臺灣省議會史料總庫・公報》（南投：國史館臺灣文獻館〔原件：國家發展委員會檔案管理局〕藏），典藏號：002-02-05OA-08-2-2-01-00045，頁 7197。

二、1946 年「高山族密造槍械案」

> 以前我們的族人曾經度過所謂暗中買賣及隱藏槍支的時代。我所說的隱藏槍支是指我在幼年時期，印象深刻的是族人們在上山狩獵之前，會把槍支隱藏在床鋪底下。我們的族人利用夜間把槍支背在肩膀上，走到「達優夫」（地名）這地方，然後把槍支暫放在那裡。
>
> ——受訪人：有包·狗南（1988.11.2）[11]

自 17 世紀初開始，火繩槍等火器陸續傳入臺灣原住民部落後，槍枝逐漸融入原住民文化，成為其在戰鬥與狩獵活動上不可或缺的物品，因而具有儀式性、象徵性的地位。[12] 1895 年日本開始統治臺灣，透過臺灣總督佐久間左馬太所發動的「理蕃戰爭」，逐漸取得臺灣原住民居住地區的實效統治權，原住民的生活型態也開始受到國家的管理與制約。

現代國家具有壟斷武力與暴力工具的特性，因此，日本開始統治臺灣原住民後，即開始把收繳與管理槍枝作為其重要的「理蕃」政策之一。然而，「上有政策、下有對策」，原住民仍不乏私藏槍枝的情況。因此，日本理蕃當局出版的《高砂族調查書》中，「隱匿銃器彈藥及火藥」被列為原住民的「陋習」項目之一。[13] 另外，如果觀察由臺灣總督府警務局理蕃課發行、用來報導理蕃政策與各地理蕃消息的《理蕃の友》，可以發現當中也不乏將收繳「隱匿銃器」作為「教化實績」的成果。例如 1936 年（昭和 11 年）7 月號的《理蕃の友》曾刊載了一則報導：

> 臺中州新高郡東埔社布農族勢力者哈伊蘇魯·卡其塔西荷林（40 歲）以前自兄長處得來傳家之寶的槍枝。如今教化的力量散佈各地，使他煩惱不知該如何處置槍之問題。日前遠赴內地觀光的 4 位青年得知他的心情後，於是極力勸導，並且傳達內地情勢。但是槍枝畢竟是他們的傳家之寶，視如生命一般的重要。懊惱數日之後，4 位青年並未放棄，仍然繼續進行說服

11 廖英助編著，《泰雅爾族人的文化專輯（三）》（南投：廖英助，2008），頁 50。
12 陳宗仁，〈近代臺灣原住民圖像中的槍：兼論槍枝的傳入、流通與運用〉，頁 53-106。
13 臺灣總督府警務局理蕃課編，《高砂族調查書：第四編》（臺北：該課，1937），頁 402-405。

工作。終於他們的誠心誠意感動了對方，表示願意交出槍枝。能夠如此自我覺醒，真是了得。[14]

在 1938 年（昭和 13 年）7 月號也有如下的報導：

高雄州在本年 3 月 19 日舉行蕃地勤務監視區會議之際，高橋警務部長發表了一場關於「收購隱匿槍枝」的訓示。與會者回去後馬上遵照此訓示的意旨，思索萬全策劃，經不斷努力執行，結果至 4 月 30 日止，成功繳交收藏的槍枝有 634 枝。最近高雄州的大串理蕃課長，更針對南部排灣族有名的大股、二股頭目所在的內文社及周圍各社，為了希望他們能交出自己收藏的槍枝，甚至還親自入山對他們諄諄教誨。結果由於內文社最有權勢的大股頭目羅巴尼阿烏與二股頭目丘隆等人最先提交所有槍枝，其他觀望的鄰近各社也多數下定決心，陸續跟進繳交，總共收取到 998 支的槍枝，至此才告一段落。[15]

固然《理蕃の友》呈現的書寫充斥著殖民者的宣傳意圖，但如果從另一個方向解讀的話，或許也可以說，儘管身處在殖民國家的管控下，在「帝國之眼」所未見之處，臺灣原住民的生活與文化仍離不開槍枝的使用，私下交易、藏匿的情形所在多有。

1945 年 8 月日本戰敗，10 月 25 日中華民國政府正式以臺灣省行政長官公署治理臺灣。對於臺灣的治安問題，依然是新任統治者所關切的要項。尤其中華民國政府對於臺灣的山地與原住民的瞭解相對於平地區域更為陌生，仍不乏存有野蠻、暴力的想像或刻板印象，因此對於山地的武器問題也頗為關注。例如 1945 年 11 月《台灣新生報》就曾報導，有謠言指出阿里山的高山族獲得日軍遺留的武器，

---

14 〈ブヌン族の隱匿銃器提出〉，《理蕃の友》（臺北）5: 7（1936 年 7 月），頁 11；黃幼欣譯，〈東埔社布農族交出隱匿槍枝〉[原刊於《理蕃の友》5: 7（1936 年 7 月）]，收於臺灣總督府警務局理蕃課原編、黃幼欣主編，《《理蕃之友》中文初譯本（第二卷）：第四年五月號-第七年五月號（1935 年 5 月-1938 年 5 月）》（新北：原住民族委員會，2016），頁 178。

15 〈教化の實績反映……パイワン族の銃器提出〉，《理蕃の友》7: 7（1938 年 7 月），頁 9；黃幼欣譯，〈教化的實際成效反映……排灣族繳交槍枝〉[原刊於《理蕃の友》7: 7（1938 年 7 月）]，收於臺灣總督府警務局理蕃課原編、黃幼欣主編，《《理蕃之友》中文初譯本（第二卷）：第四年五月號-第七年五月號（1935 年 5 月-1938 年 5 月）》，頁 19。

可能發起山區的暴動；為此，矢多一生（高一生）、安井猛（安猛川）特別發起隱匿槍枝、彈藥的繳出運動，讓山地「明朗化」，以協力政府建設臺灣。[16]

然而，儘管山區的治安問題受到新國家的關注，但隨著原本配置於「蕃地」的大批日警陸續被遣送回日本，而警務處配置的山地警察人數相對不足，臺灣山區在接收之初顯然國家力量大幅退卻。[17] 因此，原本在日警管控下必須隱匿、地下化的原住民槍枝文化似乎有死灰復燃的態勢。

1946年2月13日，臺東縣警察科科長伍普星向臺灣省行政長官公署警務處呈報了一則「高山族密造槍械」的情資：

> 頃据高雄縣旗山區マスボル社[18] 有密造槍械，一日能造四枝，每枝售價五百元，本縣轄內高山民眾購買甚多，若不嚴加查禁，誠恐有貽害治安，除函請高雄查照，嚴予取締外，理合將情報請察核。[19]

警務處接獲此情報後，2月25日立即指示高雄縣警察局派幹員前往密查；另外也將此情資向臺灣省警備總司令部報告。[20] 顯然警務處頗為重視，認為高山族私造、買賣槍枝將對山地治安造成危害，隨後警務處再發電文給各轄有山地鄉之縣市要求注意，而且情資似乎有更為膨脹的態勢。例如臺北縣警察局於4月17日即向羅東區警察所轉達層峰的指示：

> 高雄旗山蕃界マスフフヌ社[21] マラフラン社[22] 間均有私造槍械出售，台東

---

16 〈阿里山高山族同胞　首先開始武器繳出運動〉，《台灣新生報》，1945年11月12日，第2版；〈山の暴動説はデマ　治安は僕らが引受けた　賴母しいぞ高山青年の心意氣〉，《台灣新生報》，1945年11月13日，第4版。

17 臺灣省警務處編，《臺灣省山地警政要覽》（臺北：該處，1953），頁78。

18 應為マスホワル社，馬士娃兒社（Masuhuaz），位於今高雄市桃源區梅山里「梅山部落」，屬布農族郡社群。臺灣總督府警務局理蕃課原著、中央研究院民族學研究所編譯，《高砂族調查書：蕃社概況》（臺北：中央研究院民族學研究所，2011），頁240；臺灣總督府警務局理蕃課編，《高砂族調查書：第五編》（臺北：該課，1938），頁205；林修澈主編，《臺灣原住民族部落事典》（新北：原住民族委員會，2018），頁263。

19 〈為呈報高山族密造槍械〉，《高山族密造槍械》，「國史館」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：A202000000A/0035/474/2001/1/001。

20 〈據報高山族密造槍械等情〉，《高山族密造槍械》，「國史館」檔案，檔號：A202000000A/0035/474/2001/1/002。

21 應是指マスホワル社，即馬士娃兒社（Masuhuaz），請見註18說明。

22 應指ラボラン社，拉芙蘭社（Lavulan），係今高雄市桃源區拉芙蘭里拉芙蘭部落，屬布農族郡社群。

> 花蓮港方面已秘密購入二百餘枝，請通飭查禁，又此項武器高山族民衆視同至寶，收繳極宜慎重云云，除請警備總司令部柯參謀長核办並函復外，希即隨時注意查察，妥慎办理為要。[23]

羅東區警察所最後回報轄區並無私造槍械情事。而關於臺東縣所指的高雄縣旗山區的マスボル社，經高雄縣警察局派幹員前往偵查後，5 月 28 日高雄縣向警務處報告：密造武器的確實地點是在マスホワル（馬士娃兒社／Masuhuaz／今高雄市桃源區梅山里梅山部落）社，製造人名為チヤン（Chiyan），他在日治時代經警察核准購入了鍛造工具，用來在「蕃界」修整農具；後來チヤン用此鍛造工具製造土製武器，3 月時已被六龜分所發現並進行收繳（詳見表 1）。另外，這些土製武器經查多售至當時臺中縣[24] 信義鄉的東埔社（今南投縣信義鄉東埔村）、內茅埔社（今南投縣信義鄉明德村）等地（表 2）。[25]

不獨高雄縣有私製槍枝的情事，5 月 20 日花蓮縣政府也向警務處報告：玉里區警察所所轄的富里派出所發現有崙山村「高砂同胞」リラインタンタ（Riraintanta）私造獵槍 2 枝，並予以收繳。根據其偵訊筆錄，リラ被問及為何敢於私造獵槍時答稱：

> 台湾本來係民國之領土，在居百姓亦係民國之人民，当初日本未領台時，官憲处有與自由我等，併贈槍及火藥與民任意獵狩，有此事論其今日，台湾光復了，諒來仍同舊例，故而造出獵槍于來使用，單是無向官廳聲請敢行私造，此則是我过失矣。[26]

原稱梅蘭部落，2009 年依照布農語發音正名拉芙蘭部落。參見臺灣總督府警務局理蕃課原著、中央研究院民族學研究所編譯，《高砂族調查書：蕃社概況》，頁 241；臺灣總督府警務局理蕃課編，《高砂族調查書：第五編》，頁 206-207；林修澈主編，《臺灣原住民族部落事典》，頁 262。

23 〈為奉令調查收繳高山族購買私造武器情形〉，《高山族密造槍械》，「國史館」檔案，檔號：A202000000A/0035/474/2001/1/003。

24 1945 年 10 月中華民國接收臺灣後，將臺中州改設臺中縣；1950 年 10 月 25 日，臺灣省重劃行政區，由 8 縣 9 市重新劃分為 16 縣 5 市，原臺中縣、彰化市合併劃分為臺中、彰化、南投三縣。

25 〈電飭查繳該縣轄內高山民眾私買密造槍械〉，《高山族密造槍械》，「國史館」檔案，檔號：A202000000A/0035/474/2001/1/006。

26 〈自造獵槍人犯リライタンタ解送臺北地方法院檢察處案〉，《花蓮縣民私製獵槍案》，「臺灣省行政長官公署」檔案（南投：國史館臺灣文獻館藏），典藏號：00319500003001。

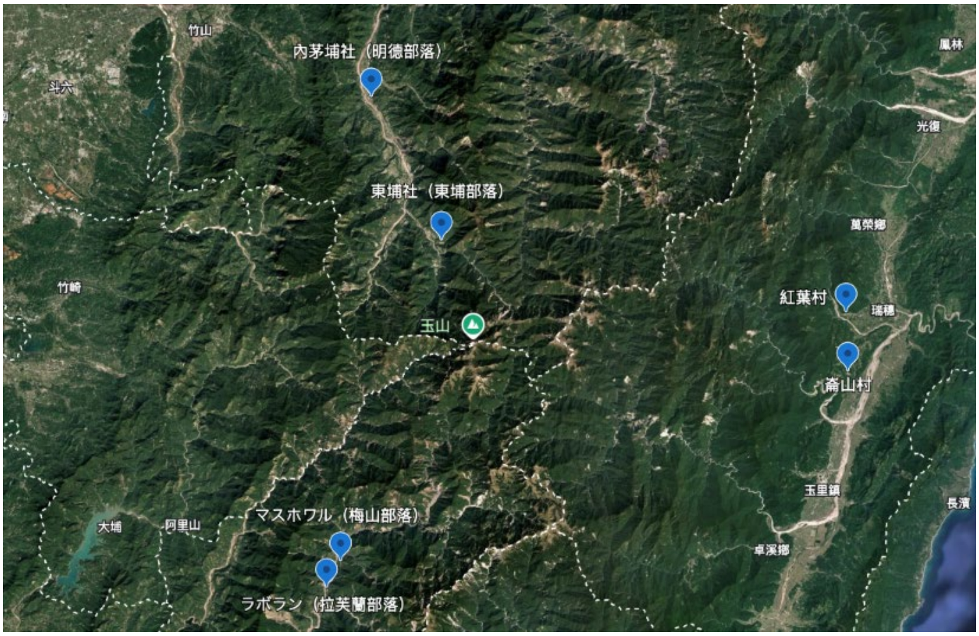


圖 1　マスホワル（馬士娃兒社／Masuhuaz／今高雄市桃源區梅山里梅山部落）社等位置圖

說明：鄭百鈞繪製
資料來源：Google 地圖

表 1　旗山區警察所收繳蕃界製造武器工具清單

品名	數量	備考
屑鐵鋸	1	大型
屑鐵鋸	4	小型
ロリール[27]	1	
錐	1	
槍身	1	
槍	2	
鐵鎚	1	
手車[28]	1	
九連鑽	1	
合計	13	

資料來源：〈為奉令飭據本局旗山區警察所收繳蕃界マスボル社製槍工具〉，《高山族密造槍械》，「國史館」檔案，檔號：A202000000A/0035/474/2001/1/007。

27　ロリール應為ドリル（Drill）的誤記，為鑽孔工具。

28　「手車（てぐるま）」在日文中指搬運器具的手推車。另外，「手車」也可能是「手動車床」的簡稱，該工具用於金屬零件的研磨。

表 2　私買密造槍械名冊

買主	住址	新高區東埔社	新高區東埔社	新高區東埔社	新高區內茅埔社	新高區內茅埔社	新高區ラガオサン社	新高區ラガオン社	新高區東埔社	新高區ロロラソ	計
	姓名	タケシタハヤン アリマレ	タケルドン イベ	タケルドン イベ	タケマノソル ラオン	タケタハヤン ラホ	タケバノツル イベ	タケシタンダ オランラホ	バラベ ハイスル	タトテシタラン ラホ	九名
金額		500 円	900 円	600 円	1,000 円	800 円	300 円	700 円		1,000 円	
賣主	住址	ガニ溪頭社三番戶	ガニ溪頭社六番戶	ガニ溪頭社八番戶	ガニ溪頭社十二番戶	宝來溪頭社十二番戶	ラックス三十四番戶	ラックス五番戶	忠崙社	ラックス社十五番戶	
	姓名	ソトワン イイスル	タケシチバナル ハブタル	タケルドン マスワル	タケマノワル ラホ	タケマノワル アトル	インタング チンス	インタング トワン	バンキヌワル ボクンライ	ナバナル グクン	
買賣日時		民國三十四年十二月底	民國三十四年十一月底	民國三十四年十月中旬	民國三十四年十月中旬	民國三十四年十一月中旬	民國三十四年十二月中旬	民國三十四年十二月中旬	民國三十四年十二月中旬	民國三十五年二月一日	

資料來源：〈電飭查繳該縣轄內高山民眾私買密造槍械〉，《高山族密造槍械》，「國史館」檔案，檔號：A202000000A/0035/474/2001/1/006。

這個由通譯翻譯而做成的筆錄，其文字是否真為受審人リラ所陳述的語句雖令人懷疑，不過如果仔細推敲這段話，也頗能顯現原住民在國家力量退卻之際「恢復舊慣」的能動性。

隨後花蓮縣警察局共收繳了 21 枝獵槍（詳見表 3），然而，戰後還沒有一套管理獵槍的辦法，不若日治時期「貸與銃器與彈藥」的辦法可資遵循，恣意押收山地獵槍應該會引發原住民不滿，花蓮縣政府再以電文向警務處表達高山族同胞請求發還武器，警務處只好再發電文指示花蓮縣政府，這 21 枝收繳的獵槍，「由當地警察所保管，狩獵時期准發還獵戶借用」。[29]

[29] 〈收繳高山族同胞武器請求發還案〉，《花蓮縣民私製獵槍案》，「臺灣省行政長官公署」檔案，典藏號：00319500003002。

表 3　花蓮縣收繳民槍表

槍枝種類	管打槍	管打槍	管打槍	火打槍	獵槍
數量（桿）	1	1	1	1	17
繳收姓名	ルスカウショナバン	元村常男	カエフウカルムタン	ルスカウショナバン	花蓮區警察所繳收
住址	鳳林區瑞穗鄉紅葉村一號	鳳林區瑞穗鄉紅葉村四號	鳳林區瑞穗鄉紅葉村三號	鳳林區瑞穗鄉紅葉村一號	花蓮區
備攷	舊式	舊式	舊式	舊式	舊式

資料來源：〈收繳高山族同胞武器請求發還案〉，《花蓮縣民私製獵槍案》，「臺灣省行政長官公署」檔案，典藏號：00319500003002。

顯然，沒有一套管理原住民獵槍的辦法不單在花蓮縣引起爭端，其他原住民部落應該也無所適從。1946 年 11 月，警務處向法制委員會提出《山地獵槍彈藥借用及給予辦法草案》，在此公文中警務處即說明了上述的狀況：

> 本省在日人統治時代，對於高山人民使用獵槍，本有管理辦法，茲為顧全高山人民生計，並確保山地治安計，擬重新擬定《臺灣省山地獵槍彈藥借用及給予辦法》乙份，并表冊格式一種。[30]

根據這項草案，「凡山地人民均得向當地警察派出所申請借用獵槍及發給彈藥」。在期限及數量上規定如下：

> 一、借用獵槍不超過一星期
> 二、每人每月借用不得超過三次
> 三、每人請領彈藥每次不得超過五發

在借用手續上則規定：

> 一、借用獵槍及請給彈藥應先以口頭向當地警察派出所報明用途，然後填具當地住戶戶長二人以上之證明，經核屬寔始准發給。
> 二、所有給予彈藥擊發後，應將原有彈殼繳還。
> 三、給予之彈藥如有剩餘，應將剩餘彈藥繳還。

30　《山地打獵彈藥給與辦法》，「內政部警政署」檔案，檔號：A301010000C/0036/00195/0011。

不過，警務處在訂定此草案時大概十分倉促，並沒有編列相關製造彈藥的經費，只能先由山地警衛經常費項下支付，因此仍須各科室加以協調。另外，如何製造供給原住民打獵用的彈藥也尚未規劃，例如 1947 年 2 月 1 日警務處通令除澎湖縣以外的各縣市政府：

> 查本省高山同胞所種農作物，易受野獸殘害，前經通飭援例配借獵槍藉資防護。唯是項子彈接收無多，現已消耗將罄，茲由本處警察修械所以原彈壳重新改裝充用，合行電希將該縣（市）原撿存之獵槍彈壳及村田槍彈壳悉數解繳來處，以便改裝應用。除分電外，特電遵照，仍希將現存數量及解繳日期具復。警務處丑（東）警戊。[31]

1947 年 2 月底臺灣發生二二八事件，風波延燒全臺，這項法案也因此停頓了下來。

三、二二八事件與山地武器

（一）阿里山山美村的求援信

二二八事件發生後，原住民居住的山地鄉大都採取觀望與穩定為原則，不介入平地的騷亂事件；而唯一接受平地仕紳請託前往協助的是當時的吳鳳鄉（阿里山鄉）鄒族。從高雄縣政府留下的檔案顯示，當時的吳鳳鄉鄉長高一生決定由湯守仁率領族人前往嘉義援助時，也曾計劃聯絡當時高雄縣瑪雅鄉（今高雄市那瑪夏區）的タカヌマ村〔按：應為タカヌワ〕（今高雄市那瑪夏區達卡努瓦里 Takanua 部落）、[32] マガツン村（今高雄市那瑪夏區瑪雅里瑪雅 Maia／Mangacun

---

[31] 〈電各縣市政府將原檢存獵槍彈殼繳臺灣省行政長官公署警務處改裝〉，《臺灣省行政長官公署公報》36 春字第 28 期（1947 年 2 月 4 日），頁 440，引自「政府公報資訊網」，下載日期：2025 年 7 月 24 日，網址：https://twinfo.ncl.edu.tw/tiqry/hypage.cgi?HYPAGE=search/merge_pdf.hpg&dtd_id=12&type=g&sysid=E10A9375&jid=34240081&vol=36020400&page=%E9%A0%81440。

[32] Takanua（達卡努瓦）部落位於高雄市那瑪夏區達卡努瓦里 1-3 鄰。主要民族為布農族（65%）、卡那卡那富族（13%）、鄒族（16%），使用郡群布農語、巒群布農語、卡那卡那富語。清末，卡那卡那富族部落分居於達尼歐次、拉比尼亞、那奴木、卡馬龍、馬美利吉。1919-1925 年（大正 8-14 年）間，日本政府推行集居與獎勵耕種水稻，將居住在河表湖高地的族人集體遷到楠梓仙溪沿岸較低的河階台地。達卡努瓦 Tanganuwa 社與 labolan 社 takis-ciagan、takis-miahan 兩氏族布農族人同住於該

部落）[33] 與雅你鄉（今高雄市桃源區）マスホワル村（今高雄市桃源區梅山里梅山部落），希望他們備妥槍枝、火藥和糧食前往嘉義馳援：

> 目前臺灣同胞與中國軍發生全島的衝突，貴村想必也已知悉。臺中及高雄的高山同胞正給予相當的援助，臺南縣吳鳳鄉的高山同胞現在也正給予援助。タカヌマ村、マガツン村、マスホワル村要援助貴縣的話，非常遠，因此我們鄉長先生說請去援助臺南縣。我們鄉長先生請貴村村民將此書信送到武器最多的マスホワル（ガニ），並請貴村勸請務必給予臺南縣援助。雖僅有些許金額，但請交給前往之人。我們鄉長說：其後若有可能（此事件達成的話），將給予厚禮致謝。且日後將給與村長先生及主管〔按：原文成「取締」，應指派出所主管〕謝禮。
>
> 另外，由於武器不足，請於到達嘉義前，備妥自有槍枝、火藥及食糧。
>
> 若取得聯絡的話，請與山美[34] 方面聯絡何月何日可以行動。聯絡的工資我

山腰平台地，形成一大部落。1933-1934 年間，labolan 社、馬里山 balisan 社、中心崙（寶山）、上寶來等地區的布農族人在日本當局規劃下，移住至於達卡努瓦。戰後設立高雄縣瑪雅鄉；1957 年，瑪雅鄉更名為三民鄉，達卡努瓦更名為民生村。2007 年，三民鄉更名為那瑪夏鄉，民生村更名為達卡努瓦村。2010 年部落名稱登記為「達卡努瓦部落 Takanua」。2016 年部落族名變更為 Takanua（卡那卡那富族、布農族）。參見〈Tanganua、Takanua 達卡努瓦部落〉，「臺灣原住民族事典」，下載日期：2025 年 7 月 28 日，網址：https://aborgpedia.alcd.center/detail?id=11017&search=%E9%81%94%E5%8D%A1%E5%8A%AA%E7%93%A6&cat=0&race=0&writer=。

33 位於高雄市那瑪夏區瑪雅里。主要民族為布農族（60%）、卡那卡那富族（9%）、拉阿魯哇族（7%），使用郡群布農語、巒群布農語、卡那卡那富語、拉阿魯哇語。1932 年，拉阿魯哇族 gani 社 tomamalikisala 系統 1 户遷入瑪雅，是最早來到瑪雅部落的拉阿魯哇族人。1933 年，布農族 takis-miahan 家族由 lakus 遷入，當時居住在 haisen 的拉阿魯哇族家族 selitowan 因與其姻親關係前來投靠。1933-1934 年間，日本人將今高雄市桃源區境內的 balisan 馬里山社、gani 溪頭社等部落的布農族人，集團移住至原屬卡那卡那富族傳統領域的蚊仔只社散居。1934 年，來自 gani 社的 owagowan、tasewana、tomamalikisal 家族各一户遷來瑪雅，從此，以四家族五户為基礎構成今日瑪雅部落拉阿魯哇族的骨幹（戰後取漢姓為黃、葛、曾、高）。戰後設立高雄縣瑪雅鄉；1957 年，瑪雅鄉更名為三民鄉，瑪雅亦被改名為民權村。1971-1975 年（民國 60-64 年）間，配合省道公路開闢，族人自舊部落遷下至新的民權社區。2010 年（民國 99 年）部落名稱登記為「瑪雅部落 Maia」。2016 年（民國 105 年）部落族名變更為 Maia（拉阿魯哇族）、Mangacun（卡那卡那富族、布農族）。參見〈Maia、Mangacun 瑪雅部落〉，「臺灣原住民族事典」，下載日期：2025 年 7 月 28 日，網址：https://aborgpedia.alcd.center/detail?id=11016&search=%E7%91%AA%E9%9B%85%E9%83%A8%E8%90%BD&cat=0&race=0&writer=。

34 山美，サビキ，為 Saviki 山美部落。位於嘉義縣阿里山鄉山美村，主要民族為鄒族（95%）。屬達邦社群。本部落原屬鄒族大部落之一，於清朝末年因天花侵襲，倖存者僅 3-5 户。約 1912 年（大正 1 年），才有特富野、達邦、里佳等部落部分居民陸續遷移至本部落定居。1929 年（昭和 4 年），從今里佳村及達邦村遷來的族人建立油符格社（Yofugo）與薩薩歌社（Sasaago）。1946 年（民國 35

們這邊來出。我們鄉長先生說若可以的話，請於三月十日前行動。

援助的謝禮將於事件後奉上。

造成您的困擾請見諒，但請籌備安排。

以上再次拜託。

謹此通知。[35]

三月五日

山美派出所主管野田房雄[36]

山美村村長矢多正義[37]

タカヌマ村長

タカヌマ取締

マガツン村長

マガツン取締

マスホワル村長

マスホワル取締

年）戰後成立「吳鳳鄉」，Yofugo 與 Sasaago 社合併為山美村。2010 年（民國 99 年）部落名稱登記為「山美部落 Saviki」。參見〈Saviki 山美部落〉，「臺灣原住民族事典」，下載日期：2025 年 7 月 28 日，網址：https://aborgpedia.alcd.center/detail?id=11009&search=%E5%B1%B1%E7%BE%8E%E6%9D%91&cat=0&race=0&writer=。

35 畫線部分為筆者所加。這份較少被注意到的文件之所以會存留在高雄縣檔案，主要是當時的瑪雅鄉長林貴春在臨時村民大會獲知該文件後，將此事報告旗山區長曾紀文，再由曾紀文轉呈高雄縣長黃達平。《查報二二八事變經過生命財產損失及處理情形》，「高雄縣政府」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：A376520000A/0036/191.1/01。「旗山區長曾紀文電高雄縣政府瑪雅鄉長臨時村民大會交出吳鳳鄉山美派出所野田房雄、村長矢多正義所發煽動書請查核函轉嚴重查辦」（1947 年 3 月 19 日），收於吳俊瑩編，《二二八事件檔案彙編（廿五）：高雄縣政府檔案（一）》（臺北：國史館，2020），頁 115-117。譯文引自國史館臺灣文獻館主編，《原住民族與二二八展覽史料專輯（上）》（南投：該館，2022），頁 245。

36 野田房雄為日治時期警手，戰後繼續擔任警察。參見吳俊瑩，〈戰後初期國家與原住民之互動：以二二八的高雄縣山地為例〉，收於國史館臺灣文獻館編輯組編，《原住民族與二二八學術研討會論文集》（南投：該館，2021），頁 134。

37 矢多正義為高一生的堂兄弟。參見吳俊瑩，〈戰後初期國家與原住民之互動：以二二八的高雄縣山地為例〉，頁 134。

圖2　山美村、タカヌマ村（達卡努瓦部落）、マガツン村（瑪雅部落）位置圖

說明：鄭百鈞繪製
資料來源：Google 地圖

編纂高雄縣二二八事件檔案的吳俊瑩曾分析過這份文件，他認為阿里山山美村送出的這份書信，是鄉長高一生思考湯守仁帶隊下山支援後，必須有更多的後援，所進行的跨族、跨縣市的行動。[38] 不過，從另一方面來看這份書信的話，為何山美村會請求鄰近的タカヌマ村（達卡努瓦部落）、マガツン村（瑪雅部落）將信送到「武器最多的マスホワル村（梅山部落）」？這時可以發現マスホワル村其實就是先前臺東縣獲得情報，由高雄縣政府所查緝私槍製造者チヤン所在的マスホワル村（梅山部落）。顯然，阿里山鄒族也深知高雄、臺東交界處的布農

38　吳俊瑩，〈戰後初期國家與原住民之互動：以二二八的高雄縣山地為例〉，頁 132-136。

族マスホワル村（梅山部落）具有製造槍械的能力，也是該地區原住民部落流通槍械的重要來源地。[39]

（二）二二八、鄒族部隊與武器

タカヌマ村（達卡努瓦部落）、マガツン村（瑪雅部落）收到信件後，並沒有照阿里山鄒族山美村所邀攜帶武器前往嘉義馳援。不過，二二八事件發生後，3 月初鄒族青年仍在湯守仁指揮下，分成 4 隊前往嘉義市區協助維持治安。其中一支隊伍先接收了觸口警察派出所的武器後，接著參與攻打紅毛埤國軍彈藥庫，在此擄獲了七、八十支槍枝與 3 門自走機關砲及數量龐大的彈藥。[40] 3 月 10 日，鄒族部隊決定撤回阿里山，並將其擄獲的武器全部裝上火車載運至奮起湖，然後再用人力搬運到樂野村。武器運上山後，鄒族部隊唯恐國軍前來圍剿，將機關砲布置於奮起湖與觸口入口處以進行防禦；同時於樂野村進行簡單的軍事練習與打靶試射。[41]

到底當時的阿里山主要領導者高一生和湯守仁等如何處理這些意外獲得的武器和彈藥，根據前樂野村村長武義德指出，那些嘉義帶回來的武器和彈藥先藏在福山附近的天然洞穴內（今 169 縣道在日野賀部落聯絡道附近跨曾文溪支流處）。[42] 另外，由於戰後政府對於原住民獵槍的借予及彈藥的供給尚缺乏管理，高一生應該深知族人進行打獵活動時的不便與困擾，根據二二八期間曾擔任湯守仁傳令兵的鄭茂李（手島義矩／Avai／Ava'e Tiakiana）所述，後來部分武器就分給了族人。[43] 也參與過二二八鄒族部隊的武青世接受訪問時也曾提到：

---

[39] 或許這也反映出原住民對於槍械的流通訊息有一套國家管控之外的地方性知識。

[40] 汪明輝，〈Lalauya：二二八事件中的阿里山基地及其轉化〉，《原住民族文獻》（新北）21（2015 年 6 月），頁 27-33。

[41] 手島義矩（Avai／Ava’e Tiaki’ana／鄭茂李）口述，Pa’elravang Gusing（陳隼東）、Moe’o（胡斐穎）紀錄，Voyu（Vo’e Yulunana／湯進賢）譯，《二二八小小傳令兵的秘密：手島義矩》（南投：國史館臺灣文獻館，2022），頁 125-128〔按：以下省略口述、紀錄、譯者〕；汪明輝，〈Lalauya：二二八事件中的阿里山基地及其轉化〉，頁 27-33。

[42] 《二二八小小傳令兵的秘密：手島義矩》，頁 135。

[43] 《二二八小小傳令兵的秘密：手島義矩》，頁 128。

> 後來武器送到樂野，高一生將這些槍分給他信任的、比較誠實的人，我父親也得到一把，我就可以打獵了。回想日據後期，族人打獵，必須向警局借槍，警方一次發給三發子彈，我們在空彈殼上裝了火柴棒頭，所以原來是三門子彈，變成六門，現在有槍，也有打不完的子彈。以後政府在達邦設指揮所來調查誰擁有槍枝，最後用獵槍將軍隊用的槍換回去了，這事值得順便一提。[44]

高一生面對突來的二二八事件的變局，除了前述派隊伍赴嘉義市及尋求瑪雅、雅你鄉布農族援助外，其實也接受當時的臺南縣縣長袁國欽請求，帶領其上山避難；另外，也與安井猛（安猛川）聯名向各山地鄉發出〈案內狀〉（邀請函），希望各山地鄉代表能於 4 月 10 日赴霧社開會，商議有關「高山自治區」的構想。[45]〈案內狀〉送出的過程中，後來在高雄縣瑪雅鄉、雅你鄉、獅子鄉及臺中縣信義鄉等地被當地送交治安機關，引發當局警戒。4 月初瑪雅鄉鄉長林貴春獲得高雄縣警察局局長陳友欽同意後，前往吳鳳鄉見高一生並勸其出面自新。根據當時的報紙報導，高一生、湯守仁、安猛川、莊新德等人在 4 月 18 日下山前往新營臺南縣政府，與縣長袁國欽關室會談，同意繳出留存在山地的武器，包含高射機關砲 3 門、機槍 6 挺、步槍 20 枝、手槍 7 枝、刀劍 33 把、擲彈筒 3 支，及其他軍品彈藥等。[46] 25 日高一生、湯守仁、安猛川依約率眾 40 餘人帶同武器前往嘉義市綏靖聯合辦事處自新。[47] 繳出這些武器後，或許在袁國欽的協助與保證下，阿里山鄒族人終能在二二八事件後全身而退。

---

44 許雪姬、江淑玲訪問，許雪姬紀錄，〈武青世先生訪問紀錄〉，《口述歷史》（臺北）3（1992 年 2 月），頁 104。

45 〈為高山代表建議事項三條〉，《二二八事件綏靖執行及處理報告之一》，「軍管區司令部」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：A305550000C/0036/9999/4/2/016；〈茲將在旗山緝獲匪徒文告一件抄呈敬祈鑒核設法制止〉，《二二八事件其他》，「軍管區司令部」檔案，檔號：A305550000C/0036/9999/9/1/012。

46 〈阿里山高山族同胞　感戴政府寬大德義　留存山地武器允即交出　北部宣傳組在彰化工作〉，《台灣新生報》，1947 年 4 月 20 日，第 4 版；〈新生報剪報資料（三）〉，《拂塵專案附件》，「國家安全局」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：A803000000A/0036/340.2/5502.3/9/002。

47 〈嘉義高山族四十人　攜械請求自新　斗六區自新達百七十名〉，《中華日報》，1947 年 4 月 27 日，第 3 版。

（三）清鄉與收繳山地武器

蔣介石跨海派兵至臺灣鎮壓後，二二八事件引發的騷亂逐漸為當局所控制。3 月 19 日行政長官公署即電發各縣市政府「各縣派員宣慰山地工作要點」，要求各縣（除澎湖縣外）：「應於秩序恢復後，由民政、警察、教育各單位派遣幹員，會同區署人員，前往山地鄉實施宣慰。」該要點除了轉達政府慰勉之意，其重點其實是希望原住民能協助清查、檢舉逃竄山區的「暴徒」；另外也要求及獎勵原住民能協助繳還因二二八事件所散失的槍械。[48]

各縣市接獲命令後，陸續開始執行山地宣慰工作，例如臺中縣政府立即電發轄區內有山地鄉的東勢區署（和平鄉）、能高區署（霧社鄉）及新高區署（信義鄉），表示縣府將派遣幹員分往各區署會同實施宣慰，並命即日起開始檢查入山人民，「倘有不必要的留山人員，勒令退出，此後在綏靖期間不准入山。」[49] 4 月中旬，臺中縣又在陸軍整編第 21 師師長劉雨卿的要求下，派臺中縣警察局刑事股幹員前往臺中、花蓮、臺東縣交界處的山區清查是否有日軍及武器藏匿。[50]

在轄有眾多山地鄉的高雄縣方面，高雄縣政府在 4 月 1 日召集各山地鄉代表舉行「山地綏靖工作座談會」，會中要求各山地鄉也要同平地一樣進行清鄉工作，其工作重點為清查戶口與繳出武器方面。為了取得原住民的協助，不影響其生活起見，高雄縣政府在繳出的武器種類上，特別排除「山地同胞的獵銃和蕃刀」，讓其得以不用繳出。4 月 6 日，縣長黃達平正式發布《告高雄縣山地同胞書》，

---

48 〈臺灣省行政長官公署民政處電發臺中縣政府宣慰山地要點並希派員前往山地各鄉實地宣慰（1947 年 3 月 19 日）附件：各縣派員宣慰山地工作要點/09303206〉，收於林正慧編，《二二八事件檔案彙編（十九）：臺中縣政府檔案（一）》（臺北：國史館，2017），頁 193-195。

49 〈臺中縣政府電發能高、新高、東勢區署山地宣慰要點並飭檢查入山人民及在綏靖期內不准入山（1947 年 4 月 4 日）附件：各縣派員宣慰山地工作要點/09303206〉，收於林正慧編，《二二八事件檔案彙編（十九）：臺中縣政府檔案（一）》，頁 197-198。

50 〈陸軍整編第二十一師司令部密電令臺中縣政府查明具報太魯閣山有無日人投降時遺藏青年特攻隊及武器（1947 年 4 月 15 日）〉、〈張基焚填具偵察太魯閣山情報表（1947 年 4 月 28 日）〉、〈張基焚填具搜查隊偵察太魯閣山情形動態情報表（1947 年 4 月 29 日）〉、〈劉慶奉令率高山族青年前往太魯閣與七角川山偵察並無日人及藏匿武器之報告（1947 年 5 月 6 日）〉、〈杜江泉奉令率員前往關原、筆錄、白岡、カラパオ、見晴、クパセアン、タピト、溪畔、富世等山區偵察並無日人及藏匿武器之報告（1947 年 5 月 6 日）〉、〈池國屏奉令率能高區警察所遍查太魯閣山區偵察並無日人及藏匿武器惟在東能高山與奇萊山間發現美機三架之報告〉、〈林曉聰具報率高山族青年前往太魯閣山偵察並無發現日人查獲武器藏匿之簽呈（1947 年 5 月 7 日）〉，收於林正慧編，《二二八事件檔案彙編（十九）：臺中縣政府檔案（一）》，頁 291-302。

再特別把「武器之交出」列為重點項目之一：

> 知覺或發覺日本時代埋藏及此次奸黨、叛徒、流氓等掠奪隱匿武器彈藥，決不要再埋藏，交渡奸徒或毀棄須望交各鄉公所，而交出武器彈藥者，是作善良的人民，政府將照規定獎賞之。[51]

雖然高雄縣政府申明收繳山地武器的行動是針對平地參與二二八事件的人員，但這項收繳山地武器的命令仍造成了原住民的疑惑，到底政府收繳的範圍是否包含平時打獵所用的獵槍？著實困擾執行命令的山地鄉鄉長。4 月 9 日，高雄縣政府接到瑪雅鄉鄉長林貴春上呈的公文：

> 五家聯保連坐切結式樣依令不能不從，奈因敝鄉山地村民關於二二八事件極遵國法，雖鄰縣鄰鄉有誘導亦不敢報動亂舉，實善良民。今欲使其繳出槍械真難言也。槍械乃是山地同胞之生命，若無槍械，斷其生活矣。因山地播種谷類，山豚甚多，若無槍械難防其凶。因此若欲強制繳出，恐其蠻性復呈，難制兇暴，是以備文奉上。[52]

10 日高雄縣政府特別發文給旗山區署，請其轉知瑪雅鄉，依據〈高雄縣分區清鄉實施辦法〉的第 6 點丙項已經考量了原住民的需求：

> 山地同胞為謀生活所使用之獵具，得免收繳，但戶長須出具切結，保證事項獵具不為妨害地方之武器，并逕對村鄰長負責。

顯然，高雄縣政府為了取得原住民的信任與山地的安定，給予特殊的待遇與「好意」。

---

51 〈電報開展山地宣慰工作〉，《二二八事變宣慰綏靖》，「高雄縣政府」檔案，檔號：A376520000A/0036/192.1/01/01/014。

52 〈令飭山地武器收繳應依照本縣分區清鄉實施辦法第六條丙項辦理〉，《高雄縣分區清鄉實施》，「高雄縣政府」檔案，檔號：A376520000A/0036/192.6.1/01/01/008。

四、國共戰爭與「山胞」獵槍彈的管控

二二八事件平息之後，為了安定臺灣政局與社會，1947 年 4 月下旬，國民黨政府決定將臺灣省行政長官公署改制為臺灣省政府，行政長官陳儀去職，改由魏道明掌管臺灣省政。不過，魏道明擔任臺灣省主席的時間不長，1948 年中國大陸的政局迅速變化，國民黨在國共內戰中節節敗退，大半江山被中共軍隊所攻佔。12 月蔣介石決定下野前先任命陳誠擔任臺灣省主席。1949 年 1 月，陳誠正式就任，開始盤整各項政策，要將臺灣打造為「勦共最後的堡壘和民族復興之基地」。

二二八發生前由臺灣省政府規劃的《山地獵槍彈藥借用及給予辦法草案》，受到政局動盪停滯了下來，雖然各山地派出所仍依照日治時代的規則繼續免費借予及發給原住民獵槍與彈藥，但由於沒有正式與統一的法規，各山地派出所的獵槍與彈藥的管理不一，顯得紊亂。

1949 年 2 月 25 日臺灣省政府終於頒布《臺灣省山地人民借用獵槍及給予彈藥辦法》，這項辦法大致與 1946 年警務處規劃的《山地獵槍彈藥借用及給予辦法草案》類同。然而，可能現實上政府供給彈藥的財力與能力不足，以及加強山地治安的考量，將獵槍借用的時間由一星期縮短為 5 天；每人每月借用次數也由 3 次減為 2 次。另外，原本借用手續僅需填具當地住戶戶長二人以上之證明；在新辦法的規定中，必須「填具當地戶長二人以上之擔保，村里長之證明」。[53]

不過，供給原住民的彈藥製造與配發上，警務處其實尚未有一套完整的規畫與制度，例如臺灣省東部防守區司令部就曾發文給臺灣省警務處稱：

> 本年四月廿二、廿三日前往臺東山地海端、金山等鄉訪問時，迭據各該鄉山胞報稱：「山地內山豬頗多，為害農作物至巨，請發給獵槍及子彈，又前登記配發之獵槍，迄未蒙發下，請迅賜發給。至於山胞自製之獵槍，因不能使用子彈，請改發火藥」等情。[54]

---

[53] 〈臺灣省山地人民借用獵槍及給予彈藥辦法〉，《臺灣省政府公報》38 夏字第 2 期（1949 年 4 月 4 日），頁 18-19；臺灣省政府民政廳編，《臺灣省山地行政法規輯要》（臺北：該廳，1954），頁 180-182。

[54] 《配發山地獵槍彈》，「臺灣省政府警務處」檔案（南投：國史館臺灣文獻館藏），典藏號：063-02079。

因此，各山地分駐所、派出所的槍枝和彈藥經常短少，不敷原住民使用。原住民於是紛紛將日本時代埋藏的槍枝掘出來使用，或者秘密向平地購買或用水管自行私造狩獵所用之槍枝。[55]

1949 年 5 月 20 日臺灣戒嚴，山區的守備與治安成為必須加強的事項，隨後臺灣省保安司令部公布實施《臺灣省平地人民進入山地管制辦法》，實施山地管制，以確保臺灣山區的秩序與安全。同年 12 月，國民黨政府正式遷臺；1950 年 3 月蔣介石在臺復行視事。4 月蔣經國開始負責「總統府機要室資料組」，並被任命為國防部總政治作戰部主任，統整軍政情治系統。由於臺灣山地可能是中共解放軍攻臺時空降及建立游擊作戰的據點，具有軍事要塞的性質，因此山地警備與青年組訓特別受到蔣介石的重視。[56] 9 月 11 日國防部總政治作戰部主任蔣經國發函給臺灣省警務處處長陶一珊，要求警務處要確實辦理山地青年服務隊的教育與訓練，否則「一旦發生戰爭誠恐無法控制及運用」。另外則要求警務處要清查山地私槍：

> 山地私藏土槍者甚多，尤以高雄山地及中峯區信義鄉一帶（不奴〔按：布農〕及派汪〔按：排灣〕兩族）幾每戶一槍，應即由軍警會同予以清查，並應儘量避免衝突。[57]

10 月 2 日，警務處發電文給各縣警察局，依照國防部指示，要求加強山地民眾組訓工作；在山地槍枝的管理方面做如下的指示：

> 若山胞用以狩獵為生之獵槍，因山地情形特殊，可准予照旧継续登記，如持有未登記之其他不屬於狩獵所用之槍枝，仍應依法究办，希將已登記數量，以鄉為單位分類列表，於十月十五日前報處核備。[58]

---

55 臺灣省警務處編，《臺灣省山地警政要覽》，頁 124。

56 顧恒湛，《再殖民、地緣政治與抵抗：戰後臺灣原住民族的形塑（1945-1984）》（臺北：南天書局有限公司，2022），頁 110-123。

57 《山地民眾組訓及槍枝登記》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02093。

58 《山地民眾組訓及槍枝登記》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02093。

蔣經國在 9 月要求警務處清查山地私槍時，應該從先前捕獲的中共臺灣省工作委員會（簡稱「省工委」）書記蔡孝乾、省工委山地工作委員會書記簡吉、委員陳顯富的口供中得知地下黨人員曾獲鄒族湯守仁等人協助潛入阿里山躲藏，並成立「阿里山支部」。[59] 因此，10 月起，情治當局開始約談高一生與湯守仁，最後在當局的威逼利誘下，由高、湯兩人簽具悔過書辦理自新，協助軍警情治人員查緝藏匿阿里山樂野的殘黨，並繳出藏匿的武器。根據 10 月 19 日與高、湯兩人一同上阿里山查緝地下黨人員的臺灣省保安司令部人員的紀錄，當時高一生等協助繳出的武器有：「機關槍八挺、步槍三枝、子彈數牛車、手榴彈數牛車」。[60]

破獲省工委阿里山支部並起出藏匿的武器彈藥，合理推斷，當局應深感必須清查與管理私藏的山地武器。當時警務處對於山地私槍的管理所依據的辦法與平地地區並無不同，主要依據「澈底取締私槍規定」，[61] 不過畢竟原住民具有獨特的獵槍文化，加上不熟悉國家的法令，要求「山胞」辦理槍枝的登記與收購並不容易。

1951 年 5 月，臺灣省保安司令部指示臺灣省警務處：「希將『澈底取締私槍辦法』印發各山區廣為宣傳，務使人人了解法令，知所遵從。」「現山地無照私槍姑准申請登記領取槍照，並限期一個月辦理完竣，嗣後如再查獲無照私槍，即依法嚴辦。」保安司令部同時再發一函給臺灣省警務處，指示「追查山胞私藏武器應注意勿引起山胞反感」：

> 一、據報嘉義縣山地鄉因搜查追繳武器、軍刀引起山胞反感頗大，似應注意等情。
>
> 二、為順应民情，并求達到追查目的，先應曉諭法令，善意劝導，於執行任務時，態度尤應和藹，不宜操之过急。

---

59 《陳顯富等案》，「國防部軍法局」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：B3750347701/0040/3132079/79。

60 《湯守仁等》，「國防部後備司令部」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：A305440000C/0045/276.11/9122.92。

61 有鑑於國民黨政府遷臺後，大批軍民也跟隨從中國大陸移入臺灣，許多槍枝散落民間，東南軍政長官公署曾在 1950 年年初訂定「澈底取締私槍規定」九項，國防部於 6 月再重申前令，由臺灣省警務處辦理民間私槍的登記與收購。參見民治出版社編著，《臺灣建設》（臺北：該社，1950），頁 335；〈奉電澈底取締私槍規定九項希遵照並飭屬切實遵照〉，《臺灣省政府公報》39 年春字第 31 期（1950 年 2 月 8 日），頁 445。

三、希知照并注意办理。[62]

隨後，警務處除函電嘉義縣警察局注意辦理外，也抄送各轄山地鄉的縣警局。[63] 顯然，山地私槍的處理對於當局而言頗為棘手，必須考量臺灣山地與原住民特殊的生活文化來制訂相關的辦法。

因此，警務處開始根據山地特殊情況研擬管理槍枝的辦法。1951 年 9 月，臺灣省政府委員會第 217 次會議通過「臺灣山地槍械處理辦法案」。[64] 這項辦法後來定名為《臺灣省山地區域槍枝管理辦法》，呈國防部核准後，於 12 月 10 日由保安司令部公布實施。

此辦法第一項即表明其主旨：為維護山地治安、取締私藏武器，本政府寬大政策與山地情形特殊，並根據取締私槍辦法，及「臺灣省收購軍民私有械彈辦法」，訂定「臺灣山地區域槍枝管理辦法」。該辦法希望能用調換或收購的方式，將原住民手中非傳統獵用槍枝的手槍、步槍、機槍等收回國家手中，並在獵槍數量、種類方面給予更清楚的管控；換句話說，「要讓國家看得見」。其主要內容包括：

一、山地人民持有各式機槍、步槍、手槍、獵槍等都要依照此辦法受管理。
二、山地人民持有各式獵槍都要填具申請表，並連同獵槍送各縣市警察局查驗，通過發給槍照，有效期間三年。
三、申請登記獵槍以成年男性一人一枝為限。
四、山地人民持有各式步槍、機槍、手槍應申請調換獵槍（村田槍），或報繳給價收購；原置獵槍如不需用亦可向管理單位申請收購。
五、經登記獵槍即予烙印發給執照，並配給槍彈及火藥。[65]

---

62 〈追查山胞私藏武器應注意勿引起山胞反感〉，《追查山胞私藏武器》，「內政部警政署」檔案，檔號：A301010000C/0040/057.63/103/1/002。

63 〈追查山胞私藏武器應注意辦理勿引起山胞反感〉，《追查山胞私藏武器》，「內政部警政署」檔案，檔號：A301010000C/0040/057.63/103/1/001。

64 〈臺灣省山地槍械處理辦法案〉，《臺灣省政府委員會議第 217 次會議》，「臺灣省政府委員會議」檔案（南投：國史館臺灣文獻館藏），典藏號：00501021706；〈省府例會通過處理山地槍械〉，《臺灣民聲日報》，1951 年 9 月 9 日，第 5 版。

65 〈臺灣省政府為補送省府已公布之有關人民權利義務單行法規警務部分共 20 種請臺灣省臨時省議會查照審議〉，《總節》，「臺灣省諮議會」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：A386000000A/0041/1200/1。

表 4　各縣山地登記槍枝統計表（1953 年 4 月底止）

縣別	登記獵槍
新竹	23 枝
苗栗	6 枝
臺中	8 枝
南投	1,034 枝
嘉義	136 枝
高雄	534 枝
屏東	574 枝
臺東	807 枝
花蓮	743 枝
總計	3,865 枝

資料來源：《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。

另外，為了鼓勵「山胞」踴躍登記、調換及收購私藏槍枝，也給予許多優惠條件：

一、在法定登記期間申請登記者，政府不追究來源。

二、獵槍執照之工本費、印花費、及登記費，一律免收。

三、一人一枝以外之多餘槍枝，由政府以較高之價格，予以收購。

四、非生活所需之步槍、手槍、機槍售予政府時，除給予較平地高三倍之價格外，並發給與槍價相同之獎金。

五、免費配發火藥與槍彈。[66]

《臺灣省山地區域槍枝管理辦法》公布後，保安司令部再公布「山地槍枝督導辦法」，由保安司令部、民政廳、警務處各指派高級人員 1 名組織督導組，協同「山地籍有名望人士」協助入山宣傳勸導，希望原住民能自動提出申請登記、收購和調換。經過軍警政協同大動作管制山地槍枝後，截至 1953 年 4 月底，全臺登記獵槍共 3,865 枝（詳見表 4）。經此軍警合力的強制過程，如臺灣省警務處出版的《臺灣省山地警政要覽》所指，「從此山胞槍枝，盡歸政府掌握」。[67]

此外，這些經清查、登記的原住民的槍枝，對於警方而言，除了在消極面「可免於流入歹徒之手，貽害地方治安」；更具有軍警「挪用」[68] 民間武器的積極一

[66] 臺灣省警務處編，《臺灣省山地警政要覽》，頁 124-125。

[67] 臺灣省警務處編，《臺灣省山地警政要覽》，頁 126-127。

[68] 挪用（appropriation）是指國家對於統治對象的所有物視為資源，在必要時徵收為國家所用。參見 James

面。警務處即明白指出，「山地一旦發生事端時，該批槍枝，妥加運用，可作為政府武力後盾，成為政府治理山地之一大成功」。[69]

除了獵槍的管理外，對於原住民的狩獵活動也開始進行管理，尤其原住民的縱火狩獵、越界糾紛常引發軍警人員對治安的疑慮。因此，警務處通令各縣依照狩獵法原則分別訂定狩獵管理辦法，特別由各縣協調，劃定狩獵區域，使各狩獵人不得無故侵入他縣，以免發生糾紛。

在加強管理之外，國家也積極「挪用」原住民的狩獵特性與慣習。1952 年起，警務處認為，為防止匪諜潛入深山活動起見，「山胞狩獵足跡遍及深山各處，如能妥加運用，未嘗不可補警察力量之不足」，因此規定：「山胞入山狩獵如發現行跡可疑人物或可疑處所，應即向警察機關報告。」[70] 例如「臺灣省各縣警察局 42 年度山地警務工作綱要」即有指示「獎勵狩獵山胞，協助偵察深山及邊緣地帶」。[71]

五、力有未逮的槍彈供給

依照前述《臺灣省山地區域槍枝管理辦法》規定，經登記發照的槍枝，應由政府免費配發彈藥，因此政府需供給原住民的彈藥量大增。[72] 在此情況下，能夠即時配發到各山地派出所的獵槍子彈實在有限，原住民紛紛反映所發子彈數量不足。例如臺灣省保安司令部在 1952 年 8 月就曾發電文給警務處：「據高雄縣第六次治安座談會，高雄警察局提以山胞感覺獵槍彈藥配發太少，不敷應用，呈請按季酌情增發」。[73]

C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven; London: Yale University Press, 1998).

69 《42 年度山地警務工作綱要》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-00048；臺灣省警務處編，《臺灣省山地警政要覽》，頁 126。

70 臺灣省警務處編，《臺灣省山地警政要覽》，頁 129-131。

71 《42 年度山地警務工作綱要》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-00048。

72 根據《臺灣省山地人民借用獵槍及給予彈藥辦法》第四條第三項：「每人請領彈藥每月不得超過二次，每次不得超過五發」。

73 《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。

表 5　本省山胞獵槍子彈每年需要數量表（1952 年 8 月預估）

槍枝種類	槍枝數量	全年需要數量
修正村田槍	2,500 枝	150,000 發
改造村田槍	500 枝	30,000 發

說明：每月每枝配發 5 發（1952 年 8 月預估）
資料來源：《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。

當時警務處初估需要提供「山胞」獵槍子彈的數量，以 3 千枝獵槍、每月每枝配發 5 發子彈來計算，每年至少需要 18 萬發的子彈（詳見表 5）。若再更保守以每枝每月配發 3 發估計，警務處山地室估計半年後提供山地獵槍的庫存彈藥就會用罄：

> 全省山地計登記槍枝三八六五枝，惟依照該辦法〔按：指《臺灣省山地區域槍枝管理辦法》〕之規定，經登記發照之槍枝，應由政府無價配發彈藥（日據時代亦由政府免費配發），然本處現存子彈僅四萬發，若以每枝每月配發三發，半年後即全部用罄。[74]

另外，部分警務處所存的狩獵火藥也因儲存過久而失效。因此，警務處必須緊急採購，除緊急向工礦公司採購狩獵用火藥之外，也請保安司令部代為聯絡聯勤總部，希望能代為製造獵用子彈。但交涉結果並不順利，屢遭聯勤總部推託。警務處山地室處處碰壁後，在 1953 年 5 月寫一簽呈給警務處處長陶一珊報告，文中大嘆其無奈，指若不解決，恐傷及政府威信，也將迫使「山胞私造」：

> 本室早鑒及此，於去年八月即以（41）警山字第 50257 號代電保安部轉電聯勤總部代為製造，以便由本處價購配發，以維政府威信，然幾經交涉未獲結果。復於本年一月以府函請聯總仍請代為製造，並由本室主任會同保安部呂高參親往交涉，仍無結果。再於本年二月以府稿請國防部代為設法，准該部函後略以：「請兵工廠代製獵槍子彈乙節，本部原則同意，請逕洽聯總辦理。」本室正與保安部研討如何請聯總再為製造之際，復准聯總呈國防部代電副本：「製造新型槍彈，必須添購機器設備，補充大批工具樣

74 《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。

> 板，並撥發籌辦經費，費用甚大，且須八月至一年之籌造時間方能出品，故牽涉甚廣，困難重重，對於上項槍彈實無法代製」。[75]

在無法取得所需彈藥的情況下，山地室只好擬出暫時解決的方案：

> 至所需子彈在未解決前，擬通令各縣局應盡量節約（原每月每枝配五發，今改為配兩發），然此乃治標辦法，絕非長久之計，且配發一旦停止，影響政府威信頗巨，究應如何仍請兵工署代為製造。[76]

有意思的是，警務處在回給山地室的批文裁示，若真無槍彈可以購買，應該修改法規：「人民所用獵槍彈，何以要政府無價配發，原則尚有研究餘地，如兵工署無法代製，似可修改法規」。[77]

屋漏偏逢連夜雨，正當山地室尋找製造修正村田式與改造村田式獵槍子彈的工廠到處觸礁之際，原本由警務處撥款向工礦公司配購的 500 公斤火藥的證明書也已逾期。警務處只好再緊急發文向建設廳尋求換發購買火藥證明書。但當時建設廳廳長連震東對於山地獵槍火藥應由何單位統籌辦理有所疑慮，發文要求經警務處先行釐清。等了兩個多月建設廳遲遲沒有發下證明書後，警務處於是直接發文給工礦公司南勢角工廠：

> 貴場現存獵用火藥，本省山地同胞以狩獵為生及維護農作物等所需甚殷切，前經本處於六月廿六日派員攜款往貴廠臺北辦事處洽購，惟因證明書已逾期限，曾先後函請建設廳換發，迄茲兩月未荷賜擲，以致無法夠配。用特函請查照惠予先行撥購，另補證明以應急需……。[78]

還好，工礦公司南勢角工廠剛好要處理一批「管狀與片狀無煙藥」，因此回函稱可供經警務處配與獵戶使用，每公斤新臺幣 15 元：

75　《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。

76　《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。

77　《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。

78　《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。

表 6　彈藥分配表

縣別	子彈數量	火藥數量
臺東縣	4,000 發	100 公斤
花蓮縣	4,000 發	90 公斤
屏東縣	4,000 發	80 公斤
高雄縣	5,000 發	70 公斤
南投縣	1,000 發	120 公斤
嘉義縣	500 發	20 公斤
新竹縣	200 發	10 公斤
臺中縣	200 發	5 公斤
苗栗縣	200 發	5 公斤
總計	29,000 發	500 公斤

資料來源：《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。

> 茲因本廠急於清理該項存藥，為恐一經處理，則將來貴處如有需要，無以供應，僅特函請察照，倘蒙賜購，敬祈派員洽辦，……。[79]

警務處山地室購得火藥 500 公斤，總算得以與庫存的子彈先行配送給各縣市登記有「山胞」獵槍的山地駐在所與派出所。9 月底，警務處終於發電文給殷殷期盼配發山地獵槍彈的臺東、花蓮、高雄、嘉義、臺中、苗栗、新竹等警察局，可派員前來依照彈藥分配表前來具領，並且特別指示：

> 查本處庫存彈藥無多，配發山胞借用獵槍彈藥，應盡量節約，槍彈每人每月不得超過三發，火藥不得超過卅公斤。[80]

儘管警務處已將配發獵槍彈的數量每月每人 10 發大幅縮水為 3 發，但未來仍須找到可以製造槍彈的工廠，否則管制「山胞」槍彈的政策恐會引發反彈與不滿。因此，警務處再請內政部商請國防部指定兵工廠代理製造。[81] 不過，在國防部指定兵工廠完成設備可製造前，臺灣省政府仍須設法找到製造廠商。警務處原本構想是否可委請民間製造，但遭建設廳廳長連震東反對：

79 《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。
80 《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02247。
81 《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02248。

> 查本廳管理之「實業用爆炸物品」，並不包括獵用槍彈，該項彈藥之製造技術亦無從明瞭，本案既經內政部函請統籌商請國防部指定兵工廠代製，立意甚善，為確保地方治安，不宜准許人民設廠製造。[82]

警務處山地室只好再將希望放在省府唯一能製火藥的工礦公司南勢角工廠，但經山地室派員前往接洽時，南勢角工廠負責人向其表示，該廠仍缺乏此種製造技術與設備，還需研究相關成本。警務處只好再將此情形告知內政部，請其再商請國防部指定代理之兵工廠加速進行，或能協助南勢角工廠。[83] 因此，警務處能所能配發給原住民的獵槍彈仍極其有限。

六、山地獵槍總清查與管理

1953 年 4 月，鄒清之接任臺灣省民政廳廳長，他上臺後積極推動「山地平地化」政策。5 月 27 日省府召開山地行政業務會議，決議進行「山地平地化五年計劃」，時間從 1954 年至 1958 年，並由省府各有關單位派員組成「山地平地化五年計劃研究小組」。6 月，警務處決定指派山地室的督察張守仁參加該研究小組。6 月下旬，張守仁提出警務部分的山地平地化五年計劃，明列山地警務的八個項目將回歸一般警務系統。其中第六與第七項是關於山地槍枝的管理方面：

> 六、廢止「台湾省山地區域槍枝管理办法」，自四十六年度起，所有山地槍枝，悉依「自衛槍枝管理條例」予以管理。
> 七、修正「台湾省山地人民借用猎槍及給予彈葯办法」，自四十六年度起，停止無價發給彈葯。[84]

11 月初，省府召開審查會，會中通過將研究小組提出的「山地平地化五年計劃大綱」更名為「臺灣省促進山地行政建設計劃大綱」，在山地槍枝的管理上，也被列為「逐步解除山地特殊措施」的項目，包括：山地槍枝管理逐漸比照自衛槍枝

---

82 《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02248。
83 《山民獵槍火藥》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02248。
84 《山地平地化 5 年計畫》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-00050。

管理條例予以辦理；逐漸分區停止適用臺灣省山地人民借用獵槍及給予彈藥辦法。[85] 11 月 24 日省府委員會議通過「臺灣省促進山地行政建設計劃大綱」；12 月臺灣省政府正式頒布實施。[86]

在確立上述方向後，警務局在 1954 年 6 月訂定「山地獵槍總清查計劃」，警務處除了希望瞭解山地獵槍實際的登記情形外，也希望透過這次清查，澈底瞭解配發子彈和火藥情形，究竟需要多少準備以籌劃配發數量。另外，也透過清查行動，進一步宣導「山胞」儘速在最後期限內將藏匿的私槍申請登記與收購。[87]

1954 年度山地獵槍總清查時間為 7 月至 9 月，分成北、中、南、東四區舉行，由警務處派員督導，各縣警察局承辦清查工作，並以分駐所為清查地點。凡持有獵槍的原住民接到總清查通知單後，都要按照規定清查日期攜帶登記之獵槍、獵槍執照、國民身分證前往指定地點接受清查，不能逃避清查或藉故不到；此期間沒有登記槍枝可自動申請登記收購概不追究；但不接受清查的人民將撤銷其獵槍登記和享有配發子彈、火藥與代修理獵槍的權利。[88]

經過「山地獵槍總清查」後，根據臺灣省政府於 1956 年給臺灣省臨時省議會的報告中指出：「本省山地槍枝執照業經全部換發完竣，計登記山地槍枝共四千四百三十二支。」[89] 顯然，經過軍警強制登記，原住民傳統的槍獵文化開始受到戰後中華民國法令的規範，無法私自擁槍狩獵。

表 7　臺灣省山地區域獵槍總清查分區舉行日期分配表

區別	縣別	清查起迄日期	督導人員姓名
東部	花蓮、臺東	7.20～8.19	蘇振玉
南部	高雄、屏東	7.20～8.19	朱紹祖
中部	南投、嘉義	8.20～9.19	張守仁
北部	桃園、新竹、苗栗、臺中	8.20～9.19	蔡秋金

資料來源：《43 年度山地獵槍總清查計畫》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02110。

85 《山地平地化 5 年計畫》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-00050。
86 〈山地建設計劃大綱　省府委員會昨通過〉，《聯合報》，1953 年 11 月 25 日，第 4 版。
87 《43 年度山地獵槍總清查計畫》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02110。
88 《43 年度山地獵槍總清查計畫》，「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-02110。
89 〈臺灣省臨時省議會第二屆第五次定期大會第十五次會議紀錄〉（1956 年 7 月 11 日），《臺灣省議會史料總庫・公報》，典藏號：002-02-05OA-08-2-2-01-00045，頁 7197。

不過，儘管政府三令五申，要求原住民不得私造私藏槍枝與火藥，但警務處所能提供的槍彈、火藥極其有限，誠如花蓮縣警察局向警務處呈送的社會治安調查報告所言：

一、查本省山胞多賴狩獵為生，所持獵槍經屬自備，但自光復後禁止民間私製火藥，而山胞狩獵所用子彈，均由政府配發，但山胞終日狩獵，常感彈藥不敷應用，以致狡猾者則干犯法紀自製火藥，而老實者則生活無濟，不僅山胞煩言嘖嘖，亦為治安上之隱患。

二、茲建議解決辦法兩議，其一即政府充實彈藥之配給，使無匱乏之虞；其二，由政府籌設地方代用火藥小型製造場所，以供應山地需要。[90]

從上述報告得知，地方警員頗能瞭解原住民無法仰賴政府配發彈藥之苦，因此對於原住民「自力救濟」自製火藥只能睜一隻眼閉一隻眼，甚至連警務處的出版品都指出在政府供給彈藥不足的情況下：「若干山胞，利用土法製造火藥，勢所難免」。[91]

因此，儘管當局宣示要逐漸將山地獵槍的管理納入一般性的槍枝管制法令，但在實務上卻如同行政上的「山地平地化」目標一樣，無法真正的「去特殊化」。法律上雖然原住民所擁有的槍枝（獵槍、漁槍）仍被 1946 年以來多次修訂的《自衛槍枝管理條例》列為乙類槍枝，需要經過登記才能擁有，但當局有鑑於原住民特殊的槍獵慣習，對未登記者均採從寬處理。[92] 另外，1956 年國防部即研擬「動員時期獵用槍彈管制法草案」及「臺灣省戒嚴期間山地人民舊式獵槍管制辦法草

90 《原住民之管制及查處卷》，「花蓮縣警察局」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：A376550200C/0044/25/2。

91 就連原住民製造火藥的方法也記錄了下來：「茲將其製造方法，抄列於後：將「鹽東枝」之嫩樹砍下，剝去樹皮，待乾燥時，再砍成數段，每段約尺長，置於灶上，並用泥土遮蓋，離灶底五寸許，用火燒之，其原理與燒木炭同。俟樹枝燒成木炭狀時，取出磨成炭粉，參硝石乙斤，（用養羊或養鷄地方之屎土煮之，亦能得硝），用清水兩碗，煮至四分之三時，將炭粉四碗加入再煮，將乾時取起，尚餘水份用陽光曬乾，再與硫磺乙斤混合用杵舂之，約四十分鐘，取而放於紙上試燒，如紙未燃藥向上爆發爲最好，若向横爆發，則應用再舂卅分鐘，如此試至最好爲止。」參見臺灣省警務處編，《臺灣省山地警政要覽》，頁 128-129。

92 王皇玉，〈文化衝突與臺灣原住民犯罪困境之探討〉，《臺大法學論叢》（臺北）36: 3（2007 年 9 月），頁 286-287；王皇玉，〈原住民持有槍械問題之研究〉，頁 6-7。

案」，但經過行政院各部會多次的研商會議，仍無法真正完成立法。[93] 《臺灣省山地人民借用獵槍及給予彈藥辦法》也一直到 1969 年 3 月才由臺灣省政府明令廢止，政府的主要理由是，無法再提供黑色粉狀無烟火藥給原住民的火銃式槍枝，其火藥來源已斷絕；借給原住民的十六、十八年村田式槍枝也陳舊不堪使用，子彈成本高昂；原住民收入提高，已不願使用舊式獵槍，均汰舊換新購置制式獵槍。[94]

為此，1971 年政府另外制訂《臺灣地區獵用彈藥獵槍配件供銷管理辦法》，統一由臺灣省警務處負責生產供應及管理獵用彈藥及獵槍配件，制訂銷售價格；地方警察局則設有獵用彈藥、獵槍配件供應站，再由本即存在之合法民營獵具店向該管警察局申請成為特約銷售所或修配所而領有執照，依管理辦法相關規定供銷及修配獵用彈藥及獵槍配件。[95] 由此可見，原住民的狩獵槍枝至 1970 年代才開始納入一般性的獵槍管理。

七、結論

1951 年 10 月，臺中縣警察局在東勢逮捕甫由和平鄉平等村販賣私槍歸來的溫清桂，在其住宅搜出衝鋒槍 1 枝、手槍 2 枝、九三式步槍彈 33 發。經過一番訊問後，溫嫌向警方供出售給和平鄉平等村「山胞」美造卡賓槍 6 枝、步槍 7 枝，共 13 枝，並提供所有買主、賣主之姓名。臺灣省保安司令部獲知情況後，認為事態嚴重，特別責由中峰治安指揮所、臺中縣政府、防衛總司令部山地組、臺中縣警察局等單位組成「臺中縣和平鄉平等村山地人民私藏武器處理專案小組」負責處理。該專案小組商討後，決定以穩定山地秩序為優先，先用說服方式進行收繳，如不見效，再用武力解決。[96]

---

93 《臺灣省獵用槍枝彈藥管制辦法》，「行政院」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：AA00000000A/0045/1-1-8-10/22；《臺灣省戒嚴期間山地人民舊式獵用槍枝管制辦法》，「行政院」檔案，檔號：AA00000000A/0045/1-1-8-10/21；《臺省戒嚴時期山地人民舊式獵槍管制辦法修正案》，「法務部」檔案（新北：國家發展委員會檔案管理局藏），檔號：AA11000000F/0046/0128.(2)/1。

94 〈警務處呈擬廢止「臺灣省山地人民借用獵槍及給予彈藥辦法」一案請提府會討論案〉，《臺灣省政府委員會議第 1002 次會議》，「臺灣省政府委員會議」檔案，典藏號：00501100223。

95 《臺灣省獵用槍枝彈藥管制辦法》，「行政院」檔案，檔號：AA00000000A/0045/1-1-8-10/22；吳姿徵，〈臺灣原住民獵槍管制之研究〉，頁 24-28。

96 臺灣省警務處編，《臺灣省山地警政要覽》，頁 188。

11月21日，專案小組負責人保安司令部高級少將參謀呂常、臺灣省警務處山地室主任、特務大隊獨立分隊長蘇振玉、臺中縣政府山地室主任潘建堂、臺中縣警察局山地警務股股長王啟仁、東勢分局佳陽分駐所巡官楊水木等人共同至和平鄉平等村，向當地原住民宣傳私槍登記事宜。30日王啟仁返回警察局後，撰寫了一份頗為翔實的紀錄報告向警務處呈報，根據這份報告，此宣導小組在11月24、25、26日分別在平等村的佳陽、桃源（沙拉茅）和環山社召開座談會，25日在桃源社的座談中召集了頭目高士博等20餘名，當中頭目代表提出的意見有：

> 一、我們山地同胞不歡迎你們講私槍事情，因為我們無私槍，假使強叫我們登記，看我們造木槍來登記。
>
> 二、我們無意反抗政府之命令，日本時代我們有対日本人殺頭，而日本人亦非常慈愛我們山胞，光復五年來我們山胞並無殺頭，政府對我們山胞太囉唆，因此我們不相信政府。
>
> 三、政府叫我們青年服務隊应參加訓練，而無武器供給，但反共抗俄之重要也是，青年如無武器，叫我們用甚麼反攻，我們一定協助政府反攻大陸，不惜我們之生命。
>
> 四、私槍問題為甚麼只追究平等村，其他山地村為甚麼不追究，請政府搜集証据、証人前來解決，假使我們真有武器，為甚麼未反抗政府。
>
> 五、請政府撥給猎槍，貸付山胞而無撥來，叫我們山胞登記槍枝，這是甚麼話呢？日本時代有獵槍四、五拾枝貸付我們，現在只有二、三枝而已。
>
> 六、我們二、二八事件並無參加，我們只有真誠服從政府，本次講槍枝之事，我們听了非常不痛快，如無活命一般，請政府來善導我們解決槍枝之事，及不要講槍枝之事。[97]

這份留存在檔案中的報告，意外讓我們得知1950年代政府進行山地槍枝收繳的地方實態。並從居住在中央山脈中間的和平鄉平等村泰雅族人所提出意見中，可以感受到戰後迅速的政治局勢變化例如國家轉換、二二八事件、國共戰爭與國民

---

97 〈參加和平鄉宣導私槍登記案經過情形摘錄案〉，《追查山胞私藏武器》，「內政部警政署」檔案，檔號：A301010000C/0040/057.63/103/2/001。畫線部分為筆者所加。

黨遷臺等，對居住偏遠山區的他們仍造成不少影響。因此，原住民的獵槍使用與慣習必須時時隨著地緣政治的變動發揮弱者抵抗的智慧，拿捏如何讓國家看見與不被看見的地方，以保有、維繫傳統的狩獵文化。

本文主要透過戰後政府所留存的檔案，梳理戰後初期國民黨政府如何管控臺灣原住民的槍枝使用。發現國民黨政府對原住民槍枝的管理可分成幾個階段：首先是二戰結束、政權轉換之際，此時國家力量在臺灣山區曾短暫退卻，原住民一度開始恢復擁槍狩獵的慣習，但隨著臺灣省行政長官公署開始全面收繳民間武器，壟斷暴力工具，查緝原住民的私槍也成為山地治安的項目。其後政府逐漸發現原住民特殊的獵槍文化，無法比照平地一般的管制方式，因此開始承繼日治時期的制度，並研擬山地獵槍彈的借用與給予辦法，但很快發生二二八事件，該辦法並未完成。

其次為二二八事件發生後，國民黨政府為了防範平地參與事件者潛入山區，將原住民視為重要的協力者，希望能協助事件後的綏靖與清鄉。雖然阿里山鄒族意外參與並帶回獲得的彈藥、武器，但政府為了迅速安定山區治安，最後同意阿里山鄉鄉長高一生、湯守仁等交出武器、辦理自新。另外，在清鄉過程中，最熟悉山區的原住民之人力與槍枝都被國家視為重要資源，因此，為使原住民協助收繳流入山區的武器，特別允許原住民的獵槍不必繳收，視為生活所必須之獵具。

另一個階段，則為國民黨政府在中國大陸國共內戰失利、全面遷臺前後。此時政府開始整備臺灣，加強臺灣山地的警備，對於山地槍枝的管控開始進行「可視化」與「簡單化」的政策，[98] 因此政府先後制訂《臺灣省山地人民借用獵槍及給予彈藥辦法》、《臺灣省山地區域槍枝管理辦法》，透過利誘與威逼的方式，要求原住民持有的獵槍皆必須登記、領取國家的證照，非獵用的手槍、步槍、機槍的武器則必須由國家收購或交換。此外，由政府登記的山地槍枝，也被當局視為因應軍事與治安需要可以「挪用」的物資；原住民至深山的狩獵行為，同樣被

---

[98] 可視化（legibility）與簡單化（simplification）是詹姆斯・斯科特（James C. Scott）提出的概念，他認為國家為了掌控內部的國民以及他們身處的環境，會開始進行可視化及簡單化的安排，生產如「地圖」般標準與規格的詳細紀錄，例如創造固定的姓氏系統、重量與尺寸的標準化、建立地籍測量及户口登記、語言與法律條文的標準化、城市設計與運輸的編制等。Jame C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, pp. 2-3.

警務處列為可以作為偵察「匪諜」或不法分子的運用事項。

1954年政府啟動「山地平地化」，對於山地槍枝的管制訂定目標，希望在完成登記給照後，即廢止特殊化的管理辦法；該年並以軍警力量大規模實施「山地獵槍總清查計劃」，企圖一舉將原住民的槍獵慣習納入一般法令管理。不過，後續在實際執行政策時，政府免費提供獵槍彈的誘導政策卻沒有完整的配套措施，造成政策「口惠而不實」，實際提供的槍彈經常缺乏。原住民只好私下設法，自製槍彈火藥的情形所在多有；警方也多採取睜一隻眼閉一隻眼的態度從寬處理。《臺灣省山地人民借用獵槍及給予彈藥辦法》一直到1969年才由臺灣省政府廢止；1971年政府另外制訂《臺灣地區獵用彈藥獵槍配件供銷管理辦法》後，原住民的狩獵槍枝才開始納入一般性的獵槍管理。

1980年代起，臺灣社會治安惡化，私造槍彈刀械情況日益嚴重；1983年政府制訂《槍砲彈藥刀械管制條例》，原住民持有或自製獵槍開始受到嚴格管控。[99] 另外，1970、1980年代起，隨著保育觀念，政府也開始制訂相關限制狩獵的法令，如《國家公園法》、《野生動物保護法》等。[100] 這些法令使得原住民開始因傳統狩獵文化而觸法，成為犯罪行為，造成原住民族與國家的衝突與爭議。相關議題在前言部分已指出法律學者多有研究，就不再多談。

---

99 陳純瑩，《臺灣全志·卷四：政治志·治安篇》，頁178；王皇玉，〈文化衝突與臺灣原住民犯罪困境之探討〉，頁286-287；王皇玉，〈原住民持有槍械問題之研究〉，頁6-7。

100 鄭麗榕，〈近代臺灣休閒狩獵史〉，《臺灣史研究》（臺北）28: 4（2021年12月），頁146-147。

附錄一　原住民槍枝管制相關法令

年份	法規名稱	附註
1946	槍械彈藥保有使用及報繳辦法	
1946	自衛槍枝管理條例	1947、1949、1959、1965、1979、2000、2012 年修正
1949	臺灣省山地人民借用獵槍及給予彈藥辦法	1969 年廢止
1950	澈底取締私槍規定	
1951	臺灣省山地區域槍枝管理辦法	
1971	臺灣地區獵用彈藥獵槍配件供銷管理辦法	1994 年修正 1997 年廢止
1983	槍砲彈藥刀械管制條例	1985、1990、1996、1997、2000、2001、2004、2005、2008、2009、2011、2017、2020、2024 年修正／增訂
1997	生活習慣特殊國民獵槍魚槍刀械管理辦法	2002 年廢止
2025	原住民漁民自製獵槍魚槍許可及管理辦法	

資料來源：筆者整理

引用書目

《中華日報》

《台灣新生報》

《理蕃の友》

《臺灣民聲日報》

《臺灣省政府公報》

《聯合報》

《臺灣省議會史料總庫·公報》，典藏號：002-02-05OA-08-2-2-01-00045。南投：國史館臺灣文獻館〔原件：國家發展委員會檔案管理局〕藏。

「內政部警政署」檔案，檔號：A301010000C/0040/057.63/103/1/001、A301010000C/0040/057.63/103/1/002、A301010000C/0040/057.63/103/1/037、A301010000C/0040/057.63/103/2/001、A301010000C/0040/057.63/103/2/004、A301010000C/0040/057.63/103/2/005、A301010000C/0040/057.63/103/2/012、A301010000C/0036/00195/0011。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

「行政院」檔案，檔號：AA00000000A/0045/1-1-8-10/21、AA00000000A/0045/1-1-8-10/22。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

「法務部」檔案，檔號：AA11000000F/0046/0128.(2)/1。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

「花蓮縣警察局」檔案，檔號：A376550200C/0044/25/2。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

「軍管區司令部」檔案，檔號：A305550000C/0036/9999/4/2/016、A305550000C/0036/9999/9/1/012。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

「高雄縣政府」檔案，檔號：A376520000A/0036/191.1/01、A376520000A/0036/192.1/01/01/014、A376520000A/0036/192.6.1/01/01/008。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

「國史館」檔案，檔號：A202000000A/0035/474/2001/1/001、A202000000A/0035/474/2001/1/002、A202000000A/0035/474/2001/1/003、A202000000A/0035/474/2001/1/006、A202000000A/0035/474/2001/1/007。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

「國防部後備司令部」檔案，檔號：A305440000C/0045/276.11/9122.92。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

「國防部軍法局」檔案，檔號：B3750347701/0040/3132079/79。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

「國家安全局」檔案，檔號：A803000000A/0036/340.2/5502.3/9/002。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

「臺灣省行政長官公署」檔案，典藏號：00319500003001、00319500003002。南投：國史館臺灣文獻館藏。

「臺灣省政府委員會議」檔案，典藏號：00501021706、00501100223。南投：國史館臺灣文獻館藏。

「臺灣省政府警務處」檔案，典藏號：063-00048、063-00050、063-02079、063-02093、063-02110、063-02247、063-02248。南投：國史館臺灣文獻館藏。

「臺灣省諮議會」檔案，檔號：A386000000A/0041/1200/1。新北：國家發展委員會檔案管理局藏。

〈Maia、Mangacun瑪雅部落〉，「臺灣原住民族事典」，下載日期：2025年7月28日，網址：https://aborgpedia.alcd.center/detail?id=11016&search=%E7%91%AA%E9%9B%85%E9%83%A8%E8%90%BD&cat=0&race=0&writer=。

〈Saviki山美部落〉，「臺灣原住民族事典」，下載日期：2025年7月28日，網址：https://aborgpedia.alcd.center/detail?id=11009&search=%E5%B1%B1%E7%BE%8E%E6%9D%91&cat=0&race=0&writer=。

〈Tanganua、Takanua達卡努瓦部落〉，「臺灣原住民族事典」，下載日期：2025年7月28日，網址：https://aborgpedia.alcd.center/detail?id=11017&search=%E9%81%94%E5%8D%A1%E5%8A%AA%E7%93%A6&cat=0&race=0&writer=。

〈大法官解釋　釋字第803號〉，「高點法律網」，下載日期：2025年5月18日，網址：https://lawyer.get.com.tw/justices/detail.aspx?no=121737&t=15&page_no=57。

〈電各縣市政府將原檢存獵槍彈殼繳臺灣省行政長官公署警務處改裝〉，《臺灣省行政長官公署公報》36春字第28期（1947年2月4日），頁440，引自「政府公報資訊網」，下載日期：2025年7月24日，網址：https://twinfo.ncl.edu.tw/tiqry/hypage.cgi?HYPAGE=search/merge_pdf.hpg&dtd_id=12&type=g&sysid=E10A9375&jid=34240081&vol=36020400&page=%E9%A0%81440。

〈釋字第803號【原住民狩獵案】〉，「憲法法庭」網站，下載日期：2025年5月18日，網址：https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=100&id=310984。

林長順，〈原民狩獵釋憲案僅部分違憲　王光祿恐無法獲救濟〉，「中央通訊社」網站，下載日期：2025年5月18日，網址：https://www.cna.com.tw/news/firstnews/202105075020.aspx。

簡翊展、鄭雅云，〈釋字803號之後：學者專家辦座談找出路　憂改革跟不上原民文化流失〉，「環境資訊中心」網站，下載日期：2025年5月18日，網址：https://e-info.org.tw/node/231161。

手島義矩（Avai／Ava’e Tiaki’ana／鄭茂李）（口述），Pa’elravang Gusing（陳隼東）、Moe’o（胡斐穎）（紀錄），Voyu（Vo’e Yulunana／湯進賢）（譯）

2022　《二二八小小傳令兵的秘密：手島義矩》。南投：國史館臺灣文獻館。

王皇玉

2007　〈文化衝突與臺灣原住民犯罪困境之探討〉，《臺大法學論叢》（臺北）36(3): 255-304。

2012　〈原住民持有槍械問題之研究〉，《台灣原住民族研究季刊》（花蓮）5(1): 1-37。

民治出版社（編著）

1950　《臺灣建設》。臺北：民治出版社。

吳俊瑩

2021　〈戰後初期國家與原住民之互動：以二二八的高雄縣山地為例〉，收於國史館臺灣文獻館編輯組編，《原住民族與二二八學術研討會論文集》，頁121-152。南投：國史館臺灣文獻館。

吳俊瑩（編）

2020　《二二八事件檔案彙編（廿五）：高雄縣政府檔案（一）》。臺北：國史館。

吳姿徵

2019　〈臺灣原住民獵槍管制之研究〉。臺北：國立臺灣大學科際整合法律學研究所碩士論文。

汪明輝

2015　〈Lalauya：二二八事件中的阿里山基地及其轉化〉，《原住民族文獻》（新北）21: 27-33。

孟憲輝

2017　〈原住民自製獵槍管理問題之探討〉，《警學叢刊》（臺北）47(4): 1-23。

林正慧（編）

2017　《二二八事件檔案彙編（十九）：臺中縣政府檔案（一）》。臺北：國史館。

林岳青
2015 〈我國槍枝管制政策法制之研究：兼論原住民自製獵槍管理〉。桃園：中央警察大學公共安全研究所碩士論文。
林修澈（主編）
2018 《臺灣原住民族部落事典》。新北：原住民族委員會。
邱忠義
2016 〈原住民自製獵槍之認定及持有獵槍之管制新思維〉，《月旦法學雜誌》（臺北）256: 102-123。
國史館臺灣文獻館（主編）
2022 《原住民族與二二八展覽史料專輯（上）》。南投：國史館臺灣文獻館。
許恒達
2014 〈重新檢討原住民自製獵槍之管制與處罰〉，《台灣原住民族研究季刊》（花蓮）7(3): 121-152。
2018 〈原住民持用槍械實務問題研究〉，《法律扶助與社會》（臺北）1: 71-95。
許雪姬、江淑玲（訪問），許雪姬（紀錄）
1992 〈武青世先生訪問紀錄〉，《口述歷史》（臺北）3: 99-106。
許華偉
2015 〈原住民自製獵槍定義規範的未來走向〉，《台灣原住民族研究學報》（臺北）5(2): 47-77。
陳宗仁
2005 〈近代臺灣原住民圖像中的槍：兼論槍枝的傳入、流通與運用〉，《臺大歷史學報》（臺北）36: 53-106。
陳純瑩
2007 《臺灣全志‧卷四：政治志‧治安篇》。南投：國史館臺灣文獻館。
廖希正
2018 〈槍枝在臺灣原住民社會中的傳佈、受容與官方管制（1700s-1920）〉。臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文。
廖英助（編著）
2008 《泰雅爾族人的文化專輯（三）》。南投：廖英助。
臺灣省政府民政廳（編）
1954 《臺灣省山地行政法規輯要》。臺北：臺灣省政府民政廳。
臺灣省警務處（編）
1953 《臺灣省山地警政要覽》。臺北：臺灣省警務處。
臺灣總督府警務局理蕃課（原著）、中央研究院民族學研究所（編譯）
2011 《高砂族調查書：蕃社概況》。臺北：中央研究院民族學研究所。
臺灣總督府警務局理蕃課（原編）、黃幼欣（主編）
2016 《《理蕃之友》中文初譯本（第二卷）：第四年五月號-第七年五月號（1935年5月-1938年5月）》。新北：原住民族委員會。
臺灣總督府警務局理蕃課（編）
1937 《高砂族調查書：第四編》。臺北：臺灣總督府警務局理蕃課。
1938 《高砂族調查書：第五編》。臺北：臺灣總督府警務局理蕃課。

鄭麗榕

2021 〈近代臺灣休閒狩獵史〉，《臺灣史研究》（臺北）28(4): 121-162。

顧恒湛

2022 《再殖民、地緣政治與抵抗：戰後臺灣原住民族的形塑（1945-1984）》。臺北：南天書局有限公司。

Scott, James C.

1998 *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven; London: Yale University Press.

Taiwan Historical Research
Vol. 32, No. 3, pp. 147-189, September 2025
Institute of Taiwan History
Academia Sinica (Taiwan)

Between Weapons and Tools: State Regulation of Indigenous Hunting Rifles in Early Postwar Taiwan (1945-1956)

Heng-chan Ku

ABSTRACT

This study leverages postwar government archives to examine how the Kuomintang's (KMT) regulated firearm use among the Indigenous in Taiwan during the early postwar period (1945-1956). The analysis identifies three distinct phases in the evolution of government policy on firearm regulation.

In the first phase, following Japan's surrender and the transfer of authority, Indigenous communities resumed the long-standing practice of private firearm manufacturing. Initially, the Taiwan Provincial Chief Executive's Office sought to confiscate all privately held weapons. However, recognizing the unique cultural and practical importance of hunting rifles to the Indigenous, officials began adapting regulatory frameworks from the Japanese colonial era, including drafting policies for ammunition borrowing and distribution in mountainous regions. These efforts were soon disrupted by the outbreak of the February 28 Incident in 1947.

The second phase emerged after the February 28 Incident, as the KMT sought to stabilize Taiwan and prevent lowland insurgents from retreating into remote mountain areas. Indigenous peoples were seen as key collaborators in post-incident pacification efforts. To secure their cooperation in recovering unauthorized weapons, the government explicitly allowed Indigenous hunters to retain their rifles, recognizing them as essential subsistence tools rather than military weapons.

The final phase coincided with the KMT's defeat in the Chinese Civil War and its retreat to Taiwan. In an effort to strengthen security in mountainous areas, the government imposed stricter controls over Indigenous firearms. Hunters were required to register their rifles, exchange or sell them through the state, and obtain official permits, while non-hunting weapons, such as handguns, military rifles, and machine guns, were subject to

mandatory surrender. Although the government promised to provide free ammunition to encourage compliance, poor logistical support resulted in frequent shortages, prompting many Indigenous hunters to produce their own ammunition.

Keywords: Taiwan's Indigenous Peoples, Hunting Traditions, Hunting Rifles, Firearm Regulation, Early Postwar Period, Kuomintang (KMT) Government

《臺灣史研究》
第 32 卷第 3 期，頁 191-239
民國 114 年 9 月
中央研究院臺灣史研究所

研究討論

跨域、全球與在地：
2022-2023 年臺灣經濟史研究回顧與展望*

曾獻緯**

摘　要

本文重點回顧 2022 年與 2023 年臺灣經濟史研究的最新成果，包括：產業史、區域史、經濟思想史與經濟論述、企業史、經濟政策、對外關係史、貿易與交通史、土地開發史及水利史等九大主題，進而歸納近年相關研究發展新趨勢，並提出臺灣經濟史研究未來展望。本文歸納近來研究趨勢的六個動向，一、研究時代集中於日治與戰後時期，特別著重於產業與政策的分析；二、經濟思想史與經濟論述研究崛起，勾勒出臺灣經濟思想的歷史脈絡；三、研究重心從宏觀結構延伸至微觀層面，聚焦企業與個體的能動性；四、研究方法上逐漸注重跨領域與長時段分析，結合環境史與社會史，探討經濟、自然環境與社會三者的連動關係，但地理資訊系統（GIS）的技術應用仍有不足之處；時間斷限逐步突破政權框架，重新審視經濟結構的延續與斷裂；五、研究逐漸融入全球史視角，探討臺灣與國際經濟之間的聯繫；六、國際化層面，非中文發表與跨國比較研究的增長，提升了臺灣經濟史的國際能見度。然而，經濟史研究面臨人才流失的挑戰，跨領域整合與數據分析技能成為研究的門檻。未來應加強早期至清代經濟史的研究，深化宏觀結構性的議題討論，並透過培養新生代與促進國際合作，強化學術傳承，確保經濟史領域的持續發展與國際影響力。

關鍵詞：臺灣經濟史、產業史、經濟思想史、全球史、跨領域

---

* 本文為國家科學及技術委員會專題研究計畫「自然環境、經濟活動、土地制度的交互作用：以濁水溪中游竹林產業為討論中心（1900-1990s）」（計畫編號：112-2410-H-031-055-MY3）成果之一。本文曾以「2022-2023 年臺灣經濟史研究回顧與展望」為題，發表於國立臺灣師範大學臺灣史研究所、中央研究院臺灣史研究所、國立政治大學臺灣史研究所、國立臺灣歷史博物館主辦之「2022-2023 臺灣史研究的回顧與展望」學術研討會（2024 年 12 月 5-6 日），承蒙與談人洪紹洋教授及黃紹恆教授、李為禎教授、林玉茹教授、魏龍達博士提供建議與修正意見，投稿期間亦蒙匿名審查人指出若干精闢意見，與助理曹涵琇、林心筠、陳宜澤同學的協助，使本文更為完整，特此申謝。
** 東吳大學歷史學系副教授
來稿日期：2025 年 1 月 20 日；通過刊登：2025 年 6 月 12 日。

一、前言
二、近二十年來研究概況
三、2022-2023 年研究回顧
四、研究討論
五、代結語：未來展望

一、前言

2004 年，中央研究院臺灣史研究所（以下簡稱「中研院臺史所」）、政治大學臺灣史研究所與臺灣師範大學臺灣史研究所相繼成立，臺灣史研究的教育體系與學術社群邁向成熟。伴隨大量史料的出版、數位化的推動、工具書的編纂及跨領域研究的發展，臺灣史研究因而達到新的高峰。然而，面對研究出版量快速增長，如何掌握資訊的時效性與完整性，並建立起具備延續性與前瞻性的學術批評傳統，成為學界的重要挑戰。有鑑於此，中研院臺史所於 2005 年出版《臺灣史研究文獻類目 2004 年度》（以下簡稱《文獻類目》），系統性地回顧前年度具學術價值的研究成果書目，自 2008 年起更藉由「臺灣史研究的回顧與展望」研討會，評析各領域的研究成果。[1]

根據 2022-2023 年的《文獻類目》，經濟史研究涵蓋多個領域，相關成果共計 294 篇。然而，這些研究內容往往跨越不同主題，須進一步釐清其範疇。經濟史研究或可分為兩種類型：一為社會科學經濟學的歷史研究，深受經濟學訓練之影響，從問題意識的建立、史料的選擇與運用到理論架構的構建，展現出經濟學方法的特質；其次則為人文學科歷史學的經濟課題研究，採用更廣義的定義，將

[1] 臺灣史研究文獻類目編輯小組編，《臺灣史研究文獻類目 2022 年度》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2023），頁 iv；〈研討會緣起〉，中央研究院臺灣史研究所「臺灣史研究的回顧與展望」網站，下載日期：2024 年 11 月 20 日，網址：https://thrrp.ith.sinica.edu.tw/about.php。

涉及資源配置、生產、消費與分配等議題的研究納入經濟史範疇，此類研究通常聚焦於具體歷史脈絡中的經濟現象，並強調社會、文化與政治因素的交互作用。因此，《文獻類目》的經濟史範疇較廣，涵蓋經濟思想、制度、政策，以及區域開墾、農業、水利、工礦業、商業、財政金融等多面向的經濟課題研究。

基於前述，本文受限於筆者的能力與知識，無法逐一介紹與評論每篇論文，僅聚焦於經濟史研究的核心議題與發展趨勢，並討論部分具代表性的成果，闡明經濟史研究的主要動向與演變。首先，本文將概述近二十年來臺灣經濟史研究之發展，分析研究數量與方向的變化；再歸納 2022-2023 年間經濟史研究，包括產業史、企業史、土地開發史等九大主題，探討現況與未來方向；最後，在現有的研究成果上，提出經濟史研究未來的觀察與展望，試圖釐清其持續動能與潛在挑戰。

二、近二十年來研究概況

本節以中研院臺史所編纂的歷年《文獻類目》為基礎，透過量化統計與分析，試圖重構過去二十年間臺灣史與經濟史研究的發展軌跡，呈現研究特色與趨勢。數據變化清楚顯現了臺灣經濟史研究在發表數量、時期重心、研究人才參與及國際化等各方面的趨勢，不僅形塑該領域當前的學術特徵，也反映臺灣經濟史在挑戰中探索新方向的努力，進一步為 2022-2023 年研究成果的定位提供重要參考座標。

（一）研究趨勢

根據圖 1、2，2004-2009 年間，臺灣史與臺灣經濟史研究皆呈現顯著成長，2005 年臺灣史成長率達 39.0%，篇數由 872 篇升至 2009 年的高峰 1,405 篇；臺灣經濟史亦由 129 篇增至 196 篇，2005 年與 2008 年的年成長率分別為 40.3%與 38.9%，顯示兩者在 2000 年代中期曾同步擴張。然而，自 2010 年代起，兩者皆面臨成長趨緩，尤其臺灣經濟史篇數波動更為劇烈。2016 年，臺灣史篇數降至 845 篇，年成長率為-33.0%；臺灣經濟史則跌至 110 篇，年成長率為-38.2%，為近二十年低點。此後雖略有回升，2023 年臺灣史為 1,162 篇、臺灣經濟史為 165 篇，但仍未恢復至高峰水準，此趨勢反映出臺灣經濟史在整體學術環境中的熱度逐步降低。

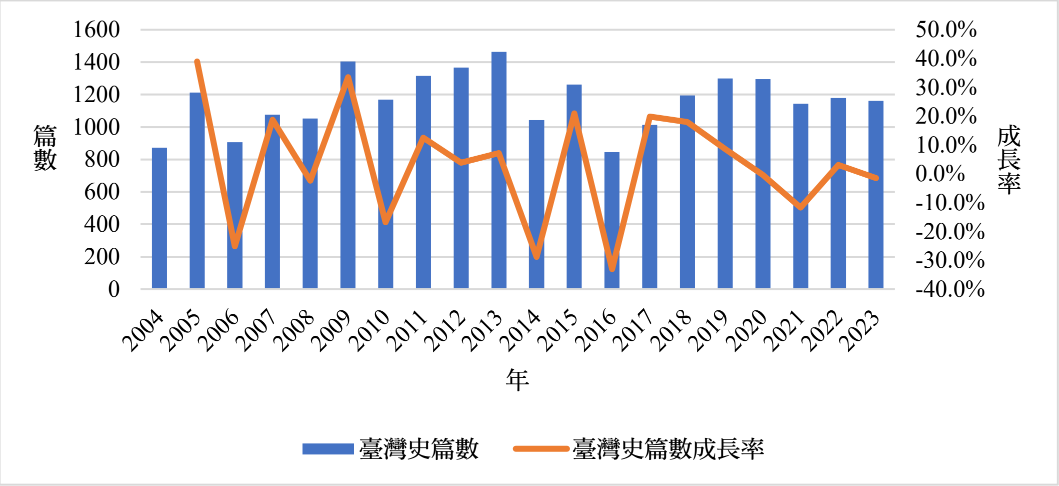


圖 1　臺灣史研究論文數量及其成長率（2004-2023 年）

資料來源：臺灣史研究文獻類目編輯小組編，《臺灣史研究文獻類目 2004 年度》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2005）〔按：以下各圖表皆省略編者，並將《臺灣史研究文獻類目某年度》簡稱《某年度》，出版資訊也省略〕，頁 iv；《2005 年度》，頁 iv；《2006 年度》，頁 iv；《2007 年度》，頁 iv；《2008 年度》，頁 iv-v；《2009 年度》，頁 iv-v；《2010 年度》，頁 iv-v；《2011 年度》，頁 iv-v；《2012 年度》，頁 iv-v；《2013 年度》，頁 iv-v；《2014 年度》，頁 iv-v；《2015 年度》，頁 iv-v；《2016 年度》，頁 iv-v；《2017 年度》，頁 iv-v；《2018 年度》，頁 iv-v；《2019 年度》，頁 iv-v；《2020 年度》，頁 iv-v；《2021 年度》，頁 iv-v；《2022 年度》，頁 iv-v；《2023 年度》，頁 iv-v。

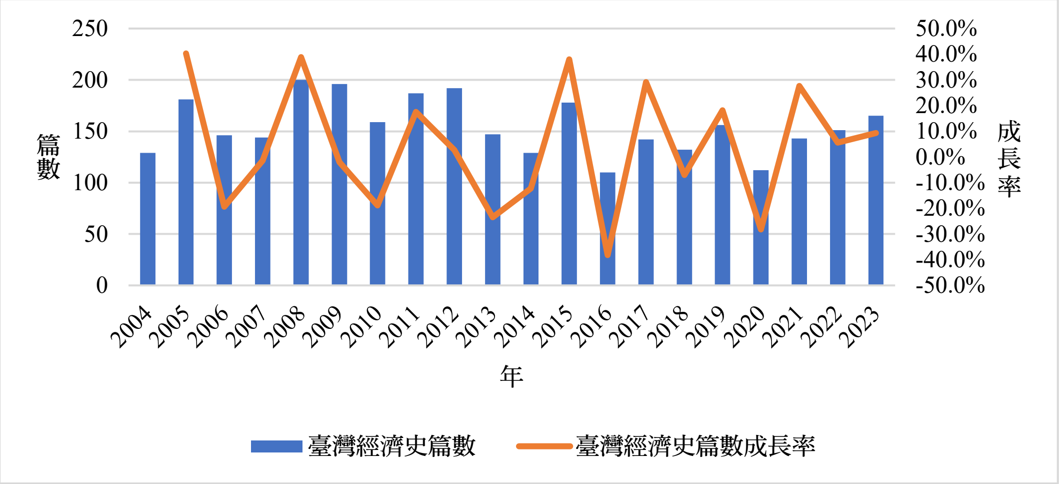


圖 2　臺灣經濟史研究論文數量及其成長率（2004-2023 年）

資料來源：同圖 1

臺灣經濟史研究的發展趨勢，在研究時期的變化上表現明顯。根據圖 3，史前與早期經濟史的研究量始終偏低，僅於 2005 年（14 篇）與 2023 年（20 篇）出現明顯提升，其餘年度多維持在個位數，顯示學界對此時期關注度仍有限。清代經濟史則在 2007 年達到高峰（44 篇），此後整體呈現下降趨勢，近年維持在 10 篇上下，顯見其在整體研究中的比重逐漸式微。相較之下，日治時期經濟史長期為研究主流，自 2004 年以來多數年份維持在 50 篇以上，2008 年更高達 83 篇，成為研究量最高的一年。雖然之後略有波動，但整體水準仍處於高位，顯示學界對日治時期經濟發展的持續興趣與研究能量。戰後經濟史的研究量在 2005 年（48 篇）初現高點後，至 2011 年達到另一高峰（53 篇），此後數年間略有波動。2016-2020 年間數量相對下降，但自 2021 年以來逐步回升，2023 年達 47 篇，與日治研究量之差距逐漸縮小。這一變化與近年戰後經濟相關檔案的逐步開放、語言門檻相對較低，以及議題與當代社會關聯性強等因素密切相關，亦反映出學界對戰後經濟議題的重視程度正持續提升。

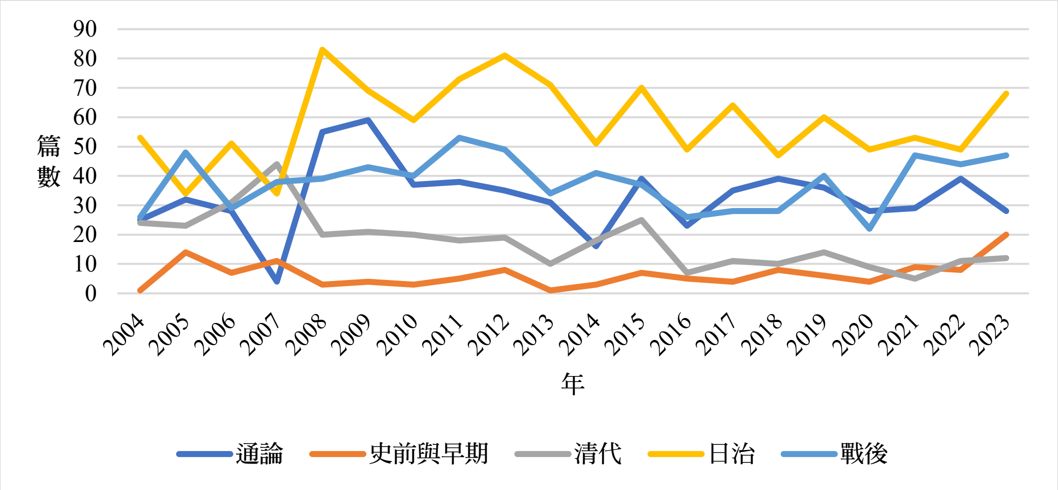


圖 3　歷年臺灣經濟史各斷代的研究數量（2004-2023 年）

資料來源：臺灣史研究文獻類目編輯小組編，《臺灣史研究文獻類目 2004 年度》，頁 iv；《2005 年度》，頁 iv；《2006 年度》，頁 iv；《2007 年度》，頁 iv；《2008 年度》，頁 iv-v；《2009 年度》，頁 iv-v；《2010 年度》，頁 iv-v；《2011 年度》，頁 iv-v；《2012 年度》，頁 iv-v；《2013 年度》，頁 iv-v；《2014 年度》，頁 iv-v；《2015 年度》，頁 iv-v；《2016 年度》，頁 iv-v；《2017 年度》，頁 iv-v；《2018 年度》，頁 iv-v；《2019 年度》，頁 iv-v；《2020 年度》，頁 iv-v；《2021 年度》，頁 iv-v；《2022 年度》，頁 iv-v；《2023 年度》，頁 iv-v。

然而，從經濟史研究學位論文數量的下降，可以窺見人才流失的隱憂。2008 年，學位論文佔整體經濟史研究的比重為 29%，2010 年達到 36%的高峰，顯示當時經濟史研究熱度較高；但隨後逐年下滑，2023 年僅約 18%。這不僅顯示研究生對經濟史研究熱度衰退，也呈現出經濟史研究所需的跨領域能力及數據分析技能，形成了某種程度的門檻。且部分經濟史議題可能已推至極處，成為難以攀越的高峰，增加了學生的選題難度。此外，文化史、社會史等新興領域崛起，更削弱了傳統經濟史對於研究生的吸引力。[2]

表 1　歷年臺灣史經濟史學位論文及非中文臺灣經濟史論文比重（2008-2023 年）

單位：篇數／百分比

年份	臺灣經濟史學位論文	臺灣經濟史研究	臺灣經濟史學位論文比重	非中文臺灣經濟史	非中文臺灣經濟史比重
2008	58	200	29%	13	7%
2009	60	196	31%	41	21%
2010	57	159	36%	39	25%
2012	51	192	27%	62	32%
2011	61	187	33%	56	30%
2013	30	147	20%	38	26%
2014	19	129	15%	43	33%
2015	38	178	21%	64	36%
2016	19	110	17%	40	36%
2017	21	142	15%	42	30%
2018	25	132	19%	37	28%
2019	18	156	12%	42	27%
2020	15	112	13%	39	35%
2021	37	143	26%	38	27%
2022	29	151	19%	46	30%
2023	30	165	18%	49	30%

資料來源：臺灣史研究文獻類目編輯小組編，《臺灣史研究文獻類目 2004 年度》，頁 28-43；《2005 年度》，頁 36-58；《2006 年度》，頁 29-46；《2007 年度》，頁 47-64；《2008 年度》，頁 71-96；《2009 年度》，頁 43-67；《2010 年度》，頁 35-54；《2011 年度》，頁 43-66；《2012 年度》，頁 55-80；《2013 年度》，頁 51-69；《2014 年度》，頁 61-76；《2015 年度》，頁 55-78；《2016 年度》，頁 41-55；《2017 年度》，頁 57-75；《2018 年度》，頁 61-76；《2019 年度》，頁 73-93；《2020 年度》，頁 69-83；《2021 年度》，頁 79-97；《2022 年度》，頁 63-83；《2023 年度》，頁 71-92。

[2] 陳翠蓮，〈2008 年臺灣史研究的回顧與展望〉，《臺灣史研究》（臺北）17: 2（2010 年 6 月），頁 200。

儘管如此，經濟史研究的國際化進程正帶來新的發展契機。臺灣學者不僅日漸以英、日等非中文語言發表研究成果，國外學者對於臺灣經濟史的關注度也持續升溫。2008-2023 年間，以非中文發表的經濟史論文數量顯著增長，自 2008 年的 7%攀升至 2023 年的 30%以上，充分展現臺灣經濟史研究在國際學界的影響力正逐步擴大。此趨勢顯示出學者更加重視多語言形式的學術交流，藉此深化國際對臺灣經濟史的理解，並促進跨國合作。隨著國內外學者間的交流互動日益頻繁，臺灣經濟史也逐漸成為國際學術討論的重要環節，不僅拓展了研究視野，也成為國際合作的新契機。

總體而言，臺灣經濟史研究正面臨論文數量減少、研究時期重心轉移、研究生參與度下降的挑戰，但日趨國際化也成為新契機。未來如何平衡本土化與國際化的需求，吸引更多青年學者參與，並創新研究重心，將成為臺灣經濟史持續發展的關鍵課題。

（二）研究動向

上節的統計分析勾勒出臺灣經濟史研究的整體發展趨勢。本節則透過回顧前人研究，說明臺灣經濟史研究在議題、視角與史料運用上的特徵與動向，進一步呈現該領域的發展脈絡。

從研究議題的發展來看，產業史仍是臺灣經濟史研究的核心，日治與戰後時期之第一級與第二級產業的研究尤其累積了豐富成果。然而，其他領域的研究卻逐漸式微。清代與早期產業史的研究數量日趨減少，第三級產業的探討亦顯著不足，反映出學界的關注點正在向更具當代意義的議題傾斜。[3] 雖然學者致力於深耕經濟史的核心領域，但長期發展脈絡與經濟構造問題的討論仍待加強，或許是未來研究潛在的突破方向。[4]

在經濟史的研究方法上，學界逐步從單一政權或時期的視角，轉向跨政權與跨時期的綜合探討。這樣的嘗試不僅接續起時期之間的斷裂，更能勾勒出不同經

---

3 林玉茹，〈2009 年度臺灣產業史研究的回顧與展望〉，《成大歷史學報》（臺南）41（2011 年 12 月），頁 237-262。

4 洪紹洋，〈2011 年臺灣史研究回顧與展望：經濟史〉，發表於國立政治大學臺灣史研究所、國立臺灣師範大學臺灣史研究所、中央研究院臺灣史研究所主辦，「2011 臺灣史研究的回顧與展望」學術研討會（臺北：國立政治大學行政大樓 7 樓第一會議室，2012 年 12 月 7 日），頁 1-17。

濟活動的延續性與變遷。[5] 在這樣的脈絡下，針對日治晚期工業史的研究更提出「殖民近代化」的觀點，藉此重新審視日治與戰後經濟發展之間的連續性，並挑戰傳統帝國主義論。[6] 研究視角亦有所拓展，融入環境、技術與飲食等新興議題，並將臺灣經濟發展置於東亞區域經濟互動的框架下，此視角之轉變體現了臺灣經濟史在更為廣闊的歷史與地理脈絡中自我定位的努力，更彰顯了與全球經濟的關聯性。[7]

在史料挖掘方面，地方創生政策的推行，為研究者提供了豐富的基礎材料，地方檔案的整理與應用，更促進了針對地方經濟與產業結構的細緻探討。[8] 然而，史料的稀缺仍限制了某些領域的深入研究，如第三級產業與金融史。此外，培育博士生的進程減緩，成為學術傳承的挑戰，恐影響未來研究的延續性與多樣性。[9]

綜上所述，臺灣經濟史研究正從過去聚焦單一產業或時期的模式，走向跨領域與全球化的多元視角，展現出學界兼顧宏觀結構與微觀議題的企圖心，也反映出臺灣經濟史融入國際學術對話的努力。然而，早期經濟、金融史與服務業相關領域的研究，將是未來尚需填補的空白。同時，如何深化史料的挖掘與培養學術人才，將是推動臺灣經濟史持續發展的關鍵所在。

三、2022-2023 年研究回顧

臺灣經濟史研究成果依內容與性質可歸納為九大主題：產業史、區域史、經濟思想史與經濟論述、企業史、經濟政策與發展、對外關係史、貿易與交通史、土地開發史以及水利史。本節將依續探討相關研究成果，並分析未來可能面臨的

5 李力庸，〈深耕臺灣：2013-2015 年農業史研究的回顧與展望〉，《漢學研究通訊》（臺北）36: 4（2017 年 11 月），頁 1-13。

6 林文凱，〈晚近日治時期臺灣工業史研究的進展：從帝國主義論到殖民近代化論的轉變〉，《臺灣文獻》（南投）68: 4（2017 年 12 月），頁 117-146。

7 洪紹洋，〈2016-2017 年臺灣經濟史研究的回顧與展望〉，《臺灣史研究》26: 2（2019 年 6 月），頁 151-180；莊濠賓，〈2018-2019 年臺灣經濟史研究的回顧〉，《臺灣史研究》29: 1（2022 年 3 月），頁 209-247。

8 莊濠賓，〈2018-2019 年臺灣經濟史研究的回顧〉，頁 209-247。

9 許雪姬，〈臺灣史研究的回顧與展望〉，收於耿立群主編，《深耕茁壯：臺灣漢學四十回顧與展望——慶祝漢學研究中心成立 40 周年》（臺北：漢學研究中心，2021），頁 245-283。

挑戰與發展方向。

（一）產業史

在 2022-2023 年間，產業史研究成果最為豐碩，反映出學界的高度關注。研究主題聚焦在三大產業：一級產業為農業部門，涵蓋農業、林業、漁業、牧業；二級產業為工業部門，包括加工業、製造業、石化業、重工業等；三級產業則為服務業部門，涉及金融、保險、運輸、倉儲、通訊、工商服務等。

1. 一級產業

臺灣長期以米糖經濟為發展主軸，農業史不僅關注生產與技術變遷，還擴展至社會對政策的回應。如蔡承豪透過文化協會成員的私文書和《臺灣民報》，探討他們對米種更替的態度與應對方式。研究指出，早期種植的日本型水稻品種，最初被稱為「內地種」，後來逐漸改稱為「蓬萊米」或「蓬萊種」。相比於稻種特性與口味，成員們更關注影響經濟利益的米價波動，顯示經濟因素在米種更替中的作用。[10] 李力庸則進一步探討日本在臺灣與朝鮮的米穀政策、投資、生產模式與流通結構，分析其資源配置與農村社會組織的差異。研究指出，臺灣經歷在來米與蓬萊米兩個改良階段，並保持本地資本的投入，臺灣商人在米穀流通上仍具影響力；而朝鮮總督府則鼓勵日本資本大規模投入，專注於移民、土地投資及大型水利工程，展現兩地資源配置與經濟結構的顯著差異。[11]

除米作外，糖與茶同樣深刻影響臺灣農村社會。糖業史研究多聚焦於清代開港後及日治時期，徐冠勉則結合多國史料，探討1630年代大西洋糖業危機至18世紀初滿清治世期間，臺灣糖業在全球經濟中的地位。他指出，熱蘭遮城圍城戰後六十年間，臺灣糖業迅速崛起，至1720年代超越加勒比地區，成為全球領先者。該研究挑戰傳統將糖業視為歐洲資本主義產物的觀點，提出全球視野的解讀。[12]

10　蔡承豪，〈面對「內地種」：1920 年代米種更替下臺灣文化協會成員的態度與應對〉，收於許雪姬主編，《世界・啟蒙・在地：臺灣文化協會百年紀念（上）》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2023），頁 469-517。

11　李力庸，〈日治時期臺灣與朝鮮的米作：生產體系的比較〉，《史匯》（桃園）24（2022 年 6 月），頁 128-154。

12　Guan-mian Xu, “From the Atlantic to the Manchu: Taiwan Sugar and the Early Modern World, 1630s-1720s,” *Journal of World History* (Honolulu) 33: 2 (June 2022), pp. 265-299.

林榮盛則重新檢視唐立（Christian Daniels）關於清代土地開墾與糖廍發展的論述，認為其可能受日治時期舊慣調查分類影響，應跳脫其分類框架，強調糖廍在傳統農村中的經濟與社會功能，並重新思考其對農村社會的影響。該研究反思日治時期調查資料的侷限，為糖業史提供新視角。[13] 都留俊太郎探討日治末期農民在糖業與稻作轉變下，如何運用抽水機技術改善生計。受經濟大蕭條與原料採取區影響，農民因米價上漲改種稻作，靈活使用馬達或自製風力抽水機。殖民政府雖試圖禁止，農民仍持續使用，直至戰時經濟體制建立。透過銷售與共享抽水機，農民展現農業商業化中的社會凝聚力。該研究挑戰技術單向移轉論，強調農民的主動性與適應力。[14] 上述研究分別著眼於臺灣糖業的全球崛起、糖廍對農村經濟的影響，以及農民在經濟轉型中的技術應用與適應，全面深化糖業史的研究內涵。

與糖業史的論述相呼應，茶業也同樣經歷技術改良與市場需求推動的過程。黃頌文利用《怡和洋行檔》與英國《領事報告》等史料，探討臺灣精製茶廠的創立及影響，指出德約翰促成臺茶首次外銷，並將傳統混茶外銷轉向本地精製與分級發展。[15] 日治時期，殖民政府進一步推動技術革新與推廣。陳志豪、蘇宗振利用報章與臺北州檔案，研究臺籍製茶師在技術研發與推廣上的貢獻。研究指出，1920年代後，官方起用臺籍製茶師推廣新技術與機械，奠定茶產業官民合作的基礎。[16]

近年來，學界逐步拓展古柯與蘆筍等新興作物的研究，豐富臺灣農業史議題。呂紹理將古柯產業置於產業史脈絡，分析臺灣成為古柯生產與出口基地的因素，指出其興起與國際市場變遷及麻藥管制密切相關。歐戰期間，日本尋找爪哇以外的原料來源，臺灣憑藉後進者優勢，結合茶業技術迅速發展。然而，戰後隨國民政府政策調整，該產業逐漸消失，反映出其與國際市場的關聯。[17] 黃仁姿則重建臺灣蘆筍罐頭產銷體系的發展，透過《中國農村復興委員會檔案》與口述歷史，

---

13 林榮盛，〈在地方社會理解歷史：臺灣糖廍的類型論述與農村社會運作的再思考〉，《臺灣學研究》（新北）29（2023年9月），頁85-114。

14 Shuntaro Tsuru, “Irrigation Pumps in Late Colonial Taiwan: Farmers’ Utilization of Technology and the Transition to Rice Cultivation,” *Modern Asian Studies* (Cambridge) 57: 6 (Nov. 2023), pp. 1866-1902.

15 黃頌文，〈晚清臺茶產業的首次轉型：以德約翰（John Dodd）經營臺茶為例（1865-1870）〉，《臺灣風物》（臺北）73: 4（2023年12月），頁103-149。

16 陳志豪、蘇宗振，〈日治時期包種茶臺籍製茶師的貢獻：以臺北州為討論中心〉，《臺北文獻（直字）》（臺北）226（2023年12月），頁129-178。

17 呂紹理，〈有望的藥料：日治時期臺灣古柯產業〉，《臺灣史研究》30: 3（2023年9月），頁43-98。

指出蘆筍栽培借鑑竹筍生產經驗，並在政府與農村社會及國際市場互動下脫穎而出，展現臺灣農業發展的多元特徵。[18]

林業史在資源利用與環境變遷研究上取得重要進展。洪廣冀與張嘉顯透過行政長官公署時期的林業檔案，探討戰後初期臺灣林業的發展及二二八事件對國家、社會與環境關係的影響，賦予該事件環境史意涵。研究指出，官民關係複雜，林務局延續日治末期臺籍業者影響力，結盟合作卻引發不滿，進而激化林業衝突。省政府成立後，政策變動加劇張力，導致森林濫伐與盜伐問題。[19] 洪廣冀與張嘉顯將研究延伸至戰後林業政策，聚焦「林政與林產的分合」。研究發現，爭議根源不僅在職權調整，更反映生理生態學與工程學在環境治理上的理念對立。農林處長徐慶鐘倡導森林保護，林產管理局長唐振緒則強調資源開發，兩者分歧導致政策不穩，成為戰後最大的環境爭議。研究挑戰保育與開發的二元對立，強調專業背景與政策理念的影響。[20] 融合經濟史與環境史視角，拓展經濟史研究範疇，並為環境治理與資源利用政策提供新解讀。

臺灣漁業史亦成為新興研究領域，逐步探討漁業資源利用的變遷。許玉欣從傳說、利用與保育三方面，審視鯨豚獵捕的歷史脈絡，指出日治時期引入日本捕鯨技術後，臺灣開始商業捕鯨，直至1980年代因保育意識興起而終止。1990年代起，鯨豚成為海洋國家象徵，反映保育與本土意識的演變。[21] 曾齡儀則透過《臺灣日日新報》與殖產局報告，將基隆鰹節產業發展分為試驗、興盛與衰落三階段，分析殖民政策與國際競爭對產業的影響。[22] 以上兩篇研究有助於思考經濟需求與保育意識在歷史進程中如何影響海洋資源的運用，呈現出海洋產業發展的樣貌。

臺灣的畜牧業雖為重要一級產業，但研究卻相對稀缺。曾齡儀透過報章與口述歷史，探討戰後臺灣鹿茸生產如何影響消費模式。研究指出，初期養鹿業以自

---

18 黃仁姿，〈戰後臺灣蘆筍罐頭產銷體系的建立與推動（1950-1960 年代）〉，《臺灣史研究》30: 2（2023 年 6 月），頁 143-190。

19 洪廣冀、張嘉顯，〈「林務局之惡聲狼籍，布於全島」：二二八事件前後的臺灣林業〉，《臺灣史研究》30: 1（2023 年 3 月），頁 137-185。

20 洪廣冀、張嘉顯，〈林政與林產分合不定：戰後初期臺灣環境秩序的重整與爭議〉，《國史館館刊》（臺北）76（2023 年 6 月），頁 51-53、55-103。

21 許玉欣，〈傳說、利用與保育：近代臺灣海洋史中的鯨豚〉（臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2022）。

22 曾齡儀，〈日治時期基隆的鰹節（柴魚）產業〉，《中國飲食文化》（臺北）19: 2（2023 年 10 月），頁 67-110。

產自銷為主，公賣局推出低價鹿茸酒後，市場型態隨之改變。炮製方式的轉變亦影響產品定位，從適合各年齡層的鹿茸丸，逐漸轉為以男性為主的鹿茸酒，並因價格降低成為大眾化商品，反映社會、經濟與技術的交互影響。[23]

農業史仍為產業史的核心領域，並呈現多元發展趨勢。研究已超越地域侷限，關注臺灣與國際的跨國連繫，林業與漁業研究日增，反映對資源與環境議題的重視。畜牧業研究雖有限，但具探索潛力。目前研究多集中於日治與戰後時期，清代及更早時期仍待深入挖掘。未來可關注米、糖、茶等作物在技術革新與市場轉型中的共通與獨特發展，特別是商品化與分級制度的影響。同時，可探討殖民政策與地方農業活動的互動，以及山地開發對森林資源的影響，以深化對人類與自然環境關係的理解。

2. 二級產業

食品製造業在技術創新、消費文化塑造與本地化方面發揮重要作用。陳玉箴分析戰後臺灣烘焙產業，特別是美援時期（1951-1965）的技術與制度變革。美援與遷臺人士促進麵粉工業與現代化烘焙業發展，政府透過推廣與訓練推動需求與技術成長。1970 年代後，機械化生產塑造麵包「新鮮、衛生、低廉」形象，帶動消費。[24] 曾品滄探討 1960-1970 年代可口可樂進入臺灣市場後，本地飲料商如何創新產品，穩固市場並促進飲食文化發展。研究指出，「美國化」同時激發本地文化創新，展現全球化與在地化的互動。[25] 這些研究顯示，食品製造業在推動經濟發展的同時，深刻影響地方社會與文化，展現全球與在地交融的動態過程。

飼料製造業雖屬二級產業，卻對畜牧業發展至關重要。李力庸研究戰後臺灣飼料工業，指出肉類消費增加與畜牧技術提升推動該產業發展。然而，由於政府投入雜糧品種研發較晚、氣候不利生產及政府收購政策效果有限，導致飼料作物

23 曾齡儀，〈頭角「爭茸」：一九五〇-一九九〇年代臺灣的養鹿業與鹿茸消費〉，收於皮國立主編，《華人大補史：吃出一段近代東亞補養與科技的歷史》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2023），頁 69-121。

24 Yu-jen Chen, “Shaping Bread as ‘Modern Food’: The Changing Baking Industry in Postwar Taiwan,” *The Korean Journal for the History of Science* (Seoul) 44: 2 (Aug. 2022), pp. 415-435.

25 Pin-tsang Tseng, “Technological Competition and Cultural Rivalry: The Post-war Coke Wars in Taiwan’s Beverage Industry,” *The Korean Journal for the History of Science* 44: 2 (Aug. 2022), pp. 477-497.

高度依賴進口，國際市場價格波動對產業發展產生莫大影響。[26]

石化製造業是臺灣工業化的重要支柱，研究多聚焦於產業空間布局與戰略意涵。李文環透過工廠資料與政府檔案，分析六燃高雄本廠與中油高雄煉油廠的產業空間變遷，指出高雄因地理優勢設置燃料廠，形成軍港、飛行場與煉油廠相互關聯的產業體系。戰後，煉油廠與軍港分離，但輸油站改與高雄港連結，構成「北煉南輸」格局。[27] 王御風利用《鳳山地政》檔案，重建日治末期草衙工業區的發展。研究發現，高雄州原計畫同步開發戲獅甲與草衙工業區，但因人力與資金集中於岡山與東港機場工程，導致草衙填海造陸延誤，僅南日本化學工業進駐，反映工業區規劃的挑戰。[28] 這些研究深入分析高雄燃料廠、工業區規劃與油氣資源的利用，展現石化產業在地理、戰略與資源條件下的應對，為臺灣工業化與政策變遷提供重要的歷史依據。

重工業研究則聚焦於造船業發展。林于煖探討 1960-1980 年代漁船數量增長四倍的背景下，民營造船業的重要性。過去研究多著重於公營造船，忽視民營業者在 1970-1990 年代經濟成長中的角色。研究分析民營業者如何在缺乏港區土地所有權的困境下，透過與政府協商克服挑戰，推動產業發展，提供不同於國家與國際投資主導的視角。[29]

綜上所述，部分研究已從宏觀歷史視角分析冷戰經濟體制對產業的影響，但部分研究仍聚焦於細節，缺乏整體視野，未來應進一步提升深度與廣度。未來研究可關注石化產業空間布局對基礎設施與人口分布的影響，並探索在全球化挑戰下的可持續發展策略。若能將研究置於更廣闊的歷史脈絡中，將有助於深化對產業發展的理解，並揭示全球化與在地化交織下的經濟變遷動力與影響。

---

[26] 李力庸，〈動物糧食：戰後臺灣的飼料工業與雜糧生產、進口〉，《臺灣文獻》74: 3（2023 年 9 月），頁 301-339。

[27] 李文環，〈從六燃高雄本廠到中油高廠之產業空間變遷研究（1942-1954）〉，《臺灣文獻》73: 1（2022 年 3 月），頁 87-133。

[28] 王御風，〈高雄港、飛行場與工業區：從《鳳山地政》檔案看日治末期戲獅甲、草衙工業區的發展〉，《高雄文獻》（高雄）12: 1（2022 年 6 月），頁 7-28。

[29] 林于煖，〈民營產業的能動性：戰後高雄民營造船業的區位變遷（1945-1990）〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2023）。

3. 三級產業

資訊與傳播服務業研究聚焦報業與通訊，探討政治環境與市場需求的影響。葉言都比較兩岸報業在編輯、發行、經營等方面的演變，分析「有其國，則必有其報」現象。1949 年後，臺灣在威權統治下發展報業，而中國大陸則實施媒體控制，呈現異同並存的局面。[30] 曾立維則研究日治初期臺灣電話通訊，指出因經費短缺與設施不足，網路外部性無法實現。至 1910 年代中期，長途線逐步建成，1918 年後需求增長，但供需矛盾使電話安裝問題未能解決。[31]

服務業研究涵蓋旅館、鐵路及觀光業，展現產業在不同時空的轉型與多元功能。沈佳姍以臺北、臺南鐵道旅館及臺北航空旅館為例，指出洋式旅館的建設與經濟、交通發展密切相關。臺北鐵道旅館以豪華設計聞名，象徵臺灣現代化；臺南鐵道旅館則因應南部經濟需求設立；臺北航空旅館則在戰時服務軍政人士。[32] 蔣寅文進一步指出，鐵道旅館不僅是迎賓設施，還承載殖民統治成果的象徵，並成為社交與文明展示空間。[33] 蔡龍保運用總督府檔案與報紙資料，分析1930年代阿里山鐵路從林業運輸轉向觀光用途的歷程。[34] 郭彥伯則檢討戰後美國因素對臺灣觀光業的影響，指出美軍與性產業關係早在戰後初期形成，並透過經濟援助及反共宣傳影響產業發展。[35] 這些研究顯示服務業在殖民政策、國際互動與經濟轉型中的發展脈絡。

金融服務業的研究涵蓋了銀行業與基層信用組合的發展，聚焦於金融機構如何適應經濟政策與戰時需求。張怡敏以臺灣商工銀行為例，藉由爬梳營業報告書，探討其在戰爭時期的經營特徵。指出該銀行受儲蓄運動導致資產快速增長，但在安

---

30 葉言都，《其國其報：威權、極權與臺海兩岸報業（1949-1958）》（臺北：南天書局有限公司，2023）。

31 曾立維，〈日治前期臺灣電話通訊發展的困境（1895-1917）〉，《興大歷史學報》（臺中）37（2023 年 6 月），頁 1-35。

32 沈佳姍，〈日治時期臺灣「洋式旅館」之研究：以鐵道旅館為核心的探討〉，《臺灣文獻》73: 4（2022 年 12 月），頁 1-42。

33 蔣寅文，〈日治時期臺灣鐵道旅館之研究（1908-1945）〉（臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2023）。

34 蔡龍保，〈由森林鐵路到觀光鐵路：日治時期阿里山鐵路經營策略之轉變（1896-1945）〉，《地理學報》（臺北）105（2023 年 8 月），頁 103-137。

35 郭彥伯，〈戰後臺灣觀光業發展的美國因素〉，《臺灣社會研究季刊》（臺北）126（2023 年 12 月），頁 101-141。

全性、流動性及效率的表現較低，卻因金融統制政策掩蓋潛在問題。[36] 郭婷玉則以高雄中洲與興業信用組合作為例，重建地方金融網絡的運作實態。指出信用組合初期為支應小額借款，戰時被賦予了吸收游資、消化國債等新任務，成為金融動員的重要工具。[37] 上述研究能夠相互參照，提供對戰時金融體系運作更完整的理解。

綜合上述，服務業研究揭示其在不同歷史時期、政治體制與經濟背景下的發展與轉型，強調與政策及地方社會的互動。然而，相關研究仍顯不足，亟需更多關注。未來可探討服務業與觀光、交通、金融等產業的連動關係，分析其對地方經濟與社會的影響。此外，透過全球視角進行跨區域與時段比較，並輔以口述歷史，有助於全面勾勒服務業的發展脈絡，為產業史研究開拓新方向。

（二）區域經濟史

經濟史研究可從宏觀層面剖析整體經濟發展，也可結合區域史的視角，在特定時空背景中探討歷史現象。透過區域性的分析方法，可深入理解地方經濟與產業對於居民生活的影響，並說明縱向（歷時性）與橫向（共時性）交織的歷史脈絡，進一步闡釋社會的形成與發展機制。[38]

近年來，區域性視角逐漸引入，分析各地生計與產業發展的特色。辻原万規彥與今村仁美運用 GIS 技術，研究 1900-1920 年間臺灣中部製糖業，發現其發展模式與以甘蔗種植區為核心的南部不同，而是依靠地方資本家與多元技術選擇，呈現不同發展路徑。[39] 不同於傳統的鹽業研究多關注於專賣體制的演變，以及工業與財政的影響，曾品滄從鹽工生計切入，透過「鹽業者生計費調」資料剖析虎尾寮鹽工的經濟生活。研究發現，儘管環境惡劣、收入偏低，但穩定薪資與副業

---

36 張怡敏，〈戰爭與金融：株式會社臺灣商工銀行之經營（1937-1945 年）〉，《臺灣史研究》29: 1（2022 年 3 月），頁 89-158。

37 郭婷玉，〈1917-1945 年臺灣地方信用組合的金流動向：以高雄中洲、興業信用組合為例〉，《臺灣史研究》30: 4（2023 年 12 月），頁 145-202。

38 施添福，〈社會史、區域史與地域社會：以清代臺灣北部內山的研究方法論為中心〉，《臺灣風物》68: 3（2018 年 9 月），頁 91-114。

39 辻原万規彥、今村仁美，〈日本統治期台湾における米作優越地帯での製糖業による地域の開発過程：台湾中西部の台中庁を中心に〉，《日本建築学会計画系論文集》（東京）88: 813（2023 年 11 月），頁 3158-3169。

機會吸引沿海居民投入。[40] 這些研究展現產業發展的多樣性與生計模式，深化對地方經濟與社會結構的理解。

在地方產業與社會關係層面，都留俊太郎延續二林蔗農事件研究，突破政治史視角，關注產業變遷與社會互動。研究指出，二林街因交通便利帶動經濟繁榮，成為文化協會與蔗農組合據點，吸引居民參與並宣傳，展現運動的開放性與自主性，並分析1920年代農民運動的多元性及李應章的角色。[41]

區域史研究涵蓋縣市、鄉鎮至村落等層級，透過「空間」視角，探討國家政策、生計活動與地方社會的互動，有助於理解臺灣經濟與社會發展的歷史脈絡。然而，現有研究多集中於日治時期，對史前、清代及戰後時期關注不足。未來應擴展至被忽略的歷史時期，並加強區域間的比較與整合，結合地理資訊系統（GIS）等技術，不僅能突顯區域間的差異與互動關係，更能以嶄新的研究視野全面解析臺灣的經濟發展。

（三）經濟思想史與經濟論述

經濟思想史與經濟論述已成為近年臺灣經濟史研究的新興領域，著重剖析歷史中的經濟觀點與政策辯論如何反映意識形態與權力結構的演變。經濟思想史關注經濟學者對於經濟現象的理解及其理論的發展脈絡；而經濟論述則探討知識分子與官員間的政策對話，以及官僚體系內部的經濟論述架構，進一步剖析這些經濟觀點如何與時俱進。

在經濟思想史研究中，邱士杰以臺灣經濟史學者劉進慶為例，透過其公開著作、個人文件及學位論文手稿，剖析其學術思想的歷史脈絡與對戰後臺灣經濟的觀察。研究指出，劉進慶認為戰後臺灣經濟結構仍具半封建特徵，官商資本交織，呈現外來資本主義與本土前資本主義並存的殖民地經濟特質。該研究深化對臺灣經濟思想演變的理解，並為探討戰後經濟結構及歷史連續性提供重要參考。[42]

---

40 曾品滄，〈日治時期臺灣鹽工的經濟生活：東石郡虎尾寮部落之例〉，《國史館館刊》72（2022 年 6 月），頁 1-57。

41 都留俊太郎，〈李應章的摩托車：二林街的經濟發展和蔗農組合〉，收於許雪姬主編，《世界·啟蒙·在地：臺灣文化協會百年紀念（上）》，頁 241-279。

42 邱士杰，《戰後臺灣經濟的左翼分析：劉進慶思想評傳》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2022）。

在經濟論述研究中，林文凱、李進億，以及蔡龍保共同探討日治時期臺灣官僚與本土知識分子對政策的看法與論述。林文凱以陳逢源的經濟觀點為核心，結合臺灣文化協會右派成員的討論，分析日治後期本土菁英對於臺灣經濟的論述。他梳理陳逢源對於米糖經濟的主張，修正既有研究中對產業組合與農業倉庫功能的認識，指出其政策對於臺灣米產業發展來說是正面的經濟統制措施，而非壓制。同時，1939 年《米穀移出管理令》頒布後，本土菁英批判糖業經濟，主張製糖業應轉型為化學工業，並呼籲資本家將資金投入工業領域以推動經濟多元化。[43] 此外，林文凱透過分析《臺灣農事報》等農政刊物，重建 1908-1938 年間業佃會政策的形成與演變。他指出，總督府在米穀短缺與農民運動的背景下，受到日本內地農政思潮的影響，推動業佃會以調整租佃關係、維持農村穩定，同時也藉此擴大殖民地農政的干預與控制。[44] 這些研究展現了當時本土菁英如何回應殖民經濟政策並提出產業轉型的方向，勾勒出日治時期臺灣官僚與本土菁英對經濟政策的不同視角，以更全方位的視野來理解當時臺灣的經濟論述。

李進億的研究延續知識分子對於政策的批判分析，利用《臺灣民報》、《臺灣新民報》的言論，探討臺籍知識菁英對水利事業不公的指控。該研究指出官方政策偏向日資會社與紳商，忽視農民需求。知識分子透過媒體發聲，試圖施壓改變政策，展現對基層民眾的責任。[45] 蔡龍保則分析文化協會成員對鐵道事業的批判，透過《臺灣民報》揭發官商不法，挑戰殖民者的美化敘述，喚醒民眾意識。[46] 兩項研究相互呼應，顯示知識分子持續關注民眾利益，並對殖民政策形成批判。

整體而言，這些研究為臺灣經濟思想史與經濟論述提供新視野，展現知識分子對政策的見解與互動，並深化經濟學者學術發展的理解。然而，相關研究仍多集中於日治時期，戰後經濟思想的探索尚顯不足。未來可關注臺北帝國大學經濟學講座對臺灣經濟學術的影響，以及戰後美國經濟思想對臺灣政策的傳承與轉

---

43 林文凱，〈日治後期的臺灣經濟圖像（1925-1945）：以陳逢源的經濟論述為中心的分析〉，收於許雪姬主編，《世界・啟蒙・在地：臺灣文化協會百年紀念（上）》，頁 413-468。

44 林文凱，〈日治時期臺灣業佃會之成立及其運作（1908-1938）：以農政官員論述為中心〉，《臺灣文獻》（南投）74: 3（2023 年 9 月），頁 77-126。

45 李進億，〈從《臺灣民報》與《臺灣新民報》觀察日治時期臺籍知識菁英對官方水利事業之針砭（1923-1932）〉，《臺灣風物》73: 2（2023 年 6 月），頁 23-82。

46 蔡龍保，〈臺灣文化協會人士對鐵道事業的思考與評議：以《臺灣民報》為中心〉，收於許雪姬主編，《世界・啟蒙・在地：臺灣文化協會百年紀念（上）》，頁 315-361。

化，進一步呈現臺灣經濟知識體系的歷史連續性與變遷。

（四）企業史

在臺灣經濟發展歷程中，企業扮演著舉足輕重的角色，企業史也因此成為臺灣經濟史研究的重要領域。企業的創立與成長，涉及經營者特質、行業特性、組織架構、人際網絡、資本累積、技術進步、經營策略，以及政經環境等多重因素的交互作用，是企業史研究的主要切入點。

因此，企業史的目標在於分析經營行動的歷史發展，以個別企業為對象，主要涵蓋企業發展史與經營政策（Business Policy）兩大層面。[47] 然而，企業史研究的挑戰在於史料的發掘，除依賴工商人名錄、傳記和公開資料，還需深入挖掘企業內部資料，如會議紀錄（決策過程）、股東名冊（資本形成）、決算書表（經營狀況）及人事資料等，以全面重構企業發展脈絡。隨著企業資料逐步開放，研究可逐步深化並拓展其分析範疇。

傳統的企業史研究以發展歷程的描述為主，近年來逐漸轉向探討企業如何在多變的政治經濟環境中靈活應對，強調殖民地經濟體制、戰後國營與黨營企業的角色，以及本土企業轉型的多樣面向。例如，松田宜慧以資生堂藥舖為例，探討其在日治時期因應瘧疾需求推出寒熱丸，並隨法規變遷轉型為藥品批發企業，展現靈活的經營策略。[48] 蔡龍保則分析清水組的工程承包從軍方擴展至民間，並積極參與戰時的工業化建設，展現其應對殖民環境的策略轉變。[49]

戰後企業經營的研究多聚焦於殖民遺緒的處理與企業經營策略的調整。如何鳳嬌探討政府接收臺拓社有地，並承諾返還佃農保證金；然而因通貨膨脹與行政拖延，實際返還之金額遠低於期望，多數佃農因此並未申請，致使保證金大多留存於土銀專戶，體現出戰後經濟變動下的不公平現象。[50] 林佩欣則運用《臺灣省

---

47 陳家豪，〈兩岸三地企業史研究的回顧與展望〉，收於皮國立編，《另一個中央：中央大學歷史所與臺灣的史學研究》（桃園：國立中央大學出版中心；臺北：遠流出版事業股份有限公司，2024），頁 275-323。

48 松田宜慧，〈日治時期資生堂藥舖在臺灣的企業經營〉（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2023）。

49 蔡龍保，〈日治時期土木建設會社清水組的在臺發展（1899-1945）〉，《臺灣史研究》30: 2（2023 年 6 月），頁 53-93。

50 何鳳嬌，〈戰後臺灣拓殖株式會社的遺緒：以社有地保證金的返還為中心〉，《臺灣文獻》74: 3（2023

菸酒公賣局檔案》，分析戰後樹林酒廠在技術人員的帶領下延續戰前製酒技術，改良紅麴與紅酒，提升紅露酒產量，使樹林成為「紅露酒的故鄉」，呈現戰前技術的延續性與重要性。[51]

企業經營研究關注戰後臺灣企業面臨的挑戰，透過技術引進與政策適應，推動產業轉型與穩定發展，並強調跨領域經驗、人際網絡與政策支持的關鍵作用。洪紹洋的研究聚焦於臺灣企業發展，其時間斷限已由戰後向前推展至戰前時期，並彙集成果出版成書。研究指出，戰時總督府推動重化工業，但因資源匱乏與戰爭影響，最終集中於軍需品生產。戰後，國民政府接收經濟，未能延續重工業發展，經濟結構與多數後進國家相似，並短暫維持戰時動員體制。他進一步反思斷代史研究視角的侷限性，指出斷代史研究難以充分顯示經濟體系在不同時期之間調整和演變的完整過程。[52]

企業史研究的一大挑戰，在於企業內部資料的取得不易。值得注意的是，長崎「泰益號」文書於1980年代初首次被發掘，內容主要為長崎華商「泰益號」自明治後期至昭和中期所留存的商業文書，隨即引發國際學界的高度關注。2012年，中研院臺史所與陳東華簽訂數位典藏合作協議，將「泰益號」與「泰錩號」文書寄藏於該所檔案館，包括商業書信、貿易文件、帳簿等。由於文書多以行草書書寫，且含有商業用語，2019年林玉茹主持「泰益號商業文書解讀工作坊」，與專家學者和年輕學子共同解讀臺北大稻埕老源順商號文書，進行手稿辨識與專有名詞註解。工作坊成果亦陸續付梓，為學界進一步探討這群講閩南語郊商於東亞貿易網絡中的角色與文化建構提供基礎，有助於釐清他們在面對政經變局時的因應策略，勢必能帶起新一波的研究熱潮。[53]

年 9 月），頁 127-159。

51 林佩欣，〈臺灣省菸酒公賣局對樹林酒廠的接收與經營（1945-1969）〉，《臺灣文獻》74: 3（2023 年 9 月），頁 161-190。

52 洪紹洋，《企業、產業與戰爭動員：現代臺灣經濟體系的建立（1910-1950）》（新北：左岸文化事業有限公司，2022）。

53 泰益號的創立可追溯至 1866 年，當時金門新頭鄉的陳發興首先承接其叔父陳達明於長崎泰錩（或稱泰昌）號中的股份，參與其進出口貿易事業。1901 年，他與長子陳世望另於長崎新地町創設自有「泰益號」商號，專營貿易。該商號持續經營至 1940 年，隨著陳世望辭世及戰時局勢惡化，遂結束營運。解讀成果參見林玉茹主編，《臺北大稻埕商業文書：陳源順號（一）（1901-1904）》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2023）；林玉茹主編，《臺北大稻埕商業文書：陳源順號（二）（1905-1906）》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2024）。最新研究成果可參見林玉茹，〈日俄戰爭影響下臺北商人與日本的貿易：以大稻埕陳源順號為中心〉，《臺灣史研究》32: 1（2025 年 3 月），頁 45-82。

企業史研究逐步突破日治與戰後的時空界限，從跨時代視角探討臺灣企業如何應對不同時空環境的挑戰與變遷。然而，現有研究多聚焦本土企業，對跨國企業的探討仍顯不足，特別是在經營策略的普遍性與特殊性分析，以及跨國與本土企業的互動與借鑑方面，仍有待深入。未來研究可比較本土與跨國企業在不同歷史階段如何透過策略延續與創新應對市場與政策變遷，並探討跨國企業網絡的形成與演變對臺灣的影響。透過多國檔案與多元材料，分析兩者的互動與學習過程，將有助於填補研究空白，並深化對臺灣企業在全球經濟中的角色與影響力。

（五）經濟政策與發展

隨著政府檔案的開放，豐富史料為政策研究提供良好條件，使經濟政策與制度演變成為臺灣經濟史研究的核心。研究者透過政策與制度分析，探討其對經濟結構與產業轉型的影響。相關研究議題可大致分為五個主要面向：政策與經濟轉型、法制建構與商業秩序、土地政策與社會變遷、金融與財政政策調整，以及農業政策與農村經濟的發展。

政策與經濟轉型的研究，著重於不同歷史階段的政策，如何推動臺灣經濟結構的變遷與產業轉型。吳聰敏以新古典經濟學與新制度經濟學為框架，梳理臺灣四百年的經濟發展歷程，從原住民的狩獵經濟到日治時期的現代化，再至戰後的工業化，強調市場機制比管制更有助於實現經濟奇蹟。[54] 相對地，前田廉孝研究近代日本鹽專賣制度，探討殖民地鹽在生產、流通與政策互動中的角色，指出殖民地鹽雖價格低廉，但需加工提升市場接受度。內地與殖民地鹽業的政策互動，反映「比較優勢」下的帝國分工，說明殖民地經濟如何融入帝國體系。[55] 米多則從國家經濟動員角度，檢視1961-1963年間中華民國的大陸反攻行動，分析蔣介石在美華談判與物資短缺下調整政策，最終由嚴家淦的「經濟內閣」轉向臺灣經濟發展。[56] 兩項研究顯示國家政策在經濟變遷中的作用，深化對殖民與戰後經濟發展的理解。

---

54 吳聰敏，《臺灣經濟四百年》（臺北：春山出版有限公司，2023）。

55 前田廉孝，《塩と帝國：近代日本の市場・專売・植民地》（名古屋：名古屋大学出版会，2022）。

56 米多，〈中華民国による国家経済総動員計画の試み（1961-1963 年）：大陸反攻から経済発展へ〉，《日本台湾学会報》（千葉）25（2023 年 7 月），頁 57-79。

法制建構與商業秩序的研究，探討法律制度對於商業秩序與經濟發展的影響。許蕙玟透過《臺灣總督府公文類纂》，分析1899年商標法施行對臺灣商業的影響。研究指出，商標法促進商品類別與市場擴展，製糖業等產業成長帶動商標登錄增加，塑造臺灣商業秩序並保護商業利益。[57] 何鳳嬌則以法華寺接管與出售過程，探討政權更迭對法律與財產管理的影響。研究顯示，政權轉換下財產權益流失與社會反應，呈現法律制度在社會與經濟轉型中的挑戰。[58]

土地政策與社會變遷的研究，著眼於土地改革對地方社會結構與經濟轉型的影響。這一議題因涉及社會變遷的影響，遂成為社會科學研究者關注的核心。瞿宛文探討戰後臺灣土地改革與工業化的關聯，強調三七五減租、公地放領與耕者有其田政策如何透過四大公司民營化，將土地轉化為工業資本。研究指出，以股票補償地主的措施既安撫地主，又鼓勵菁英參與工業轉型，並呈現中央、省府與省議會間的權力博弈及政商利益糾葛。[59] 陳兆勇則重新檢視1953年「耕者有其田」政策，分析地價方案對地主與佃農的影響。研究發現，該政策雖減輕佃農負擔，但低市價股票補償導致地主經濟損失，未能如預期促進資本向工業轉化，挑戰官方「三贏局面」的說法。[60] 兩項研究對照，體現土地改革政策目標與執行現實的落差。

金融與財政政策研究聚焦戰後臺灣金融體系的變革。李為楨透過官方檔案，重建財政部制定貨幣政策的脈絡，並比較與行政長官公署接收體系的差異。研究指出，因陳儀與財政部的政策調整，臺灣在戰後過渡期保留部分日治金融結構，展現一定的延續性。[61] 薛化元從貨幣政策角度，重新檢視通貨膨脹成因，指出新臺幣改革雖對社會造成衝擊，根本原因在於國民政府的不當財政政策。研究進一

57　許蕙玟，〈延續和新生：日治前期臺灣的商標法與商業（1899-1921）〉（南投：國立暨南國際大學歷史學系博士論文，2022）。

58　何鳳嬌，〈戰後初期接收日人廟產的爭議：以臺北法華寺為中心的探討〉，《臺灣風物》73: 3（2023 年 9 月），頁 59-112。

59　瞿宛文，《農村土地改革與工業化：重探臺灣戰後四大公司民營化的前因後果》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2022）。

60　陳兆勇，〈耕者有其田地價方案的決策與業佃利益〉，《思與言：人文與社會科學期刊》（臺北）61: 2（2023 年 6 月），頁 91-150。

61　李為楨，〈株式會社臺灣銀行與貨幣之戰後處理〉，收於許文堂主編，《戰爭與財政》（臺北：財團法人二二八事件紀念基金會，2022），頁 153-200。

步說明，改革得以部分穩定財經局勢，與臺灣切斷與中國大陸的經貿聯繫密切相關，反映政策調整的結構性影響。[62]

農業政策與農村經濟研究，關注農業現代化對社會與經濟的影響。何佳龍改寫學位論文，重建日治時期集團移住政策，並比較花蓮港廳與臺東廳的執行差異。研究指出，理蕃政策透過遷移與授產制度，將原住民納入日本帝國版圖，影響其生活方式與身分認同。[63] 李力庸以戰後定耕制度為例，探討國家力量如何推進山地，雖推廣現代農業技術改變原住民經濟，但因資源與地形限制，政策效能受阻。[64] 陳爰南透過口述歷史，研究 1970 年代農業機械化對雲林農民作物選擇的影響。研究發現，機械化雖緩解勞動力短缺，但高成本與低利潤限制稻作發展，農民在機械化與勞力密集作物間陷入兩難。[65] 這些研究顯示，農業政策成效往往與預期有落差，須因應不同歷史與社會條件調整推行策略。

總體而言，現有研究已展現政策設計與執行時如何影響經濟結構，但研究多集中於戰後，甚少著墨清代及日治時期經濟政策的影響。未來研究或許可朝向幾個方面：首先，探討國際經濟環境與臺灣經濟政策的互動，尤其是全球經濟變動對於政策正反兩面的影響。其次，深入分析戰後政策對日治時期制度遺緒的延續與轉化，剖析殖民體制如何影響政策的延續性。最後，可分析比較政策在不同時期如何塑造社會結構與經濟秩序，呈現政策在連續性與斷裂性中的動態演變，進而闡述路徑依賴如何形塑臺灣經濟發展的歷史進程。

（六）對外關係史

臺灣作為一個島嶼型經濟體，其經濟發展不僅須關注內部的經濟運作，更須聚焦於與外部世界的連結與交互作用。這種連結不僅體現在國家間的政治與外交互動上，還包括經濟合作、技術交流以及跨國投資，充分展現臺灣經濟史研究的

62 薛化元，〈戰後初期臺灣通貨膨脹問題的再思考〉，收於許文堂主編，《戰爭與財政》，頁 121-152。

63 何佳龍，《日治時期理蕃政策研究：以東臺灣「集團移住」與「蕃地稻作」為例》（臺東：財團法人東臺灣研究會文化藝術基金會，2022）。

64 李力庸，〈從改善生活到組織山地：山地定耕農業政策與推廣（1945-1960）〉，《臺灣學研究》28（2022 年 12 月），頁 67-94。

65 陳爰南，〈農民的抉擇：人工或機械（1970-2021）〉（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2023）。

跨領域性與島嶼經濟的特質。整體研究主題可進一步歸納為三大面向：戰爭封鎖與貿易活動、知識生產與邊境治理、以及經濟外交與政商關係。

戰爭封鎖與貿易活動方面，黃寶雯重新檢視清法戰爭期間法艦封鎖對臺灣的實際影響，挑戰「法軍封鎖導致重大損失」的既有印象。她指出，過去研究受陶德（John Dodd）《北臺封鎖記》影響，強調外國社群的困境，然而海關統計顯示，北臺貿易量在封鎖期間不減反增，封鎖效果有限。研究進一步從全球經濟視角分析，認為貿易變動主要受全球市場結構變化所致。[66]

在知識生產與邊境治理領域，帝國藉由地理調查鞏固對邊境的掌控，體現知識建構與邊境治理中多方權力角力與交互作用。陳偉智研究 1840 年代起英國海軍、探險家與學者對蘇澳港的調查，促成海圖繪製與水路知識建立，並加深對當地自然環境與族群的理解。研究發現，透過地圖複製、航海報告翻譯及民族語言研究，這些知識自倫敦傳回東方，影響日治時期官員與學者的認知。知識積累與轉化使臺灣東部從「未知領域」轉變為具地理與人類學價值的地區。[67]

經濟外交與政商關係研究，聚焦跨國經濟活動中政商互動與外交模式。蔡秀美透過官方檔案與私人文書，探討松岡富雄在菲律賓開墾事業的發展及其與臺灣總督府的關係。研究指出，松岡於 1915 年獲總督府補助成立多間公司，展現南進政策的積極推動，然而受經濟不景氣與資金短缺影響，事業最終於 1936 年終止，反映政策與經濟環境的相互影響。[68] 林本原則利用《外交部檔案》，分析中日合作策進委員會在臺日經濟外交中的角色。研究指出，二戰後，臺灣在國共內戰與冷戰局勢下，拉攏日本財經界，推動物資交換、投資與技術合作。策進會在促成經濟合作與維繫斷交後的實務關係中發揮關鍵作用，塑造以經貿為核心的外交模式。[69]

外交與貿易關係的互動，突顯冷戰框架下各方政策的調整與平衡。許珩研究日本在冷戰下的外交策略，探討其是否自主抑或服務於美國戰略。研究指出，1960

---

66 黃寶雯，〈封鎖線下的進出口貿易：重探清法戰爭對臺灣之影響〉，《臺灣師大歷史學報》（臺北）69（2023 年 6 月），頁 77-109。

67 陳偉智，〈測量「未知的領域」：十九世紀中葉後英國對臺灣東部與蘇澳灣的調查與知識生產〉，《臺灣師大歷史學報》69（2023 年 6 月），頁 5-42。

68 蔡秀美，〈日治時期松岡富雄在菲律賓的事業經營〉，《臺灣史研究》30: 3（2023 年 9 月），頁 1-42。

69 林本原，〈中日合作策進委員會對日本的政治與經濟外交〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文，2022）。

年代中期前，日本對臺經濟合作有限，隨對中國貿易增長引發外交危機後，逐步回應國民黨需求，將經濟合作作為化解外交困境的手段。危機過後，日本持續透過經濟合作調整對華政策，展現其在冷戰格局中的主動性與平衡策略。[70]

近年來，對外關係史研究已超越傳統國與國的政治外交互動，轉向關注非政府組織與商人的參與，以及知識跨境流動涉及對外關係的影響。現有研究多集中於清代與戰後，日治時期相關議題仍待深入。未來臺灣對外關係史的研究可以聚焦於幾個議題：探討非正式經濟網絡如何影響政策的形成與實踐，分析網絡關係在跨國互動中的角色。其次，關注在國際經濟秩序中，知識跨境流動如何形塑臺灣的對外政策與經濟結構，特別是知識的轉移、應用與再生產。並結合全球化的視角，從長時段的角度考察跨時期對外關係的連續性與變遷，將有助於梳理在清代、日治時期與戰後各階段，臺灣對外關係如何因應國際局勢的變化。

（七）貿易與交通史

貿易與交通密不可分，交通為貿易活動的基礎設施，而貿易則推動了交通網絡的擴展與技術革新。兩者共同構成經濟活動的重要支柱，使貿易史與交通史成為經濟史研究的重要範疇。整體研究可再歸納為五個面向：倉儲管理與貿易活動、貿易活動與港口市街、海關制度與地方社會、殖民統治與番產交易活動，以及交通建設與地方產業的相互影響。

不同於過去貿易史多從貿易數量變遷與經濟成效切入，近年已有研究開始轉向關注倉儲管理在貿易活動中的角色。例如陳瑢真即探討 17 世紀荷蘭東印度公司如何以大員作為東亞貿易的轉運站，並將貨物暫存於熱蘭遮城堡的倉庫，再進行轉運。該研究不僅補足了過往多聚焦於貨物與盈利的視角，更深入呈現貨物轉運的具體運作。透過分析熱蘭遮城堡的設計，涵蓋商館業務、貨物包裝與船隊調度三個層面，對其物流功能提供了更全面而深入的認識。[71]

貿易活動則帶動港口市街的發展，近年林玉茹從全球史視野梳理清代臺灣港

---

[70] Hang Xu, "In Service of U.S. Cold War Strategy or an Independent Initiative?: Japan's Economic Cooperation with Taiwan (1962-1972)," *The International History Review* (England) 45: 2 (April 2023), pp. 337-356.

[71] 陳瑢真，〈十七世紀荷蘭東印度公司大員倉儲與東亞貿易〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2022）。

口市街在政治、經濟與社會層面的變遷，揭示前近代港口市街發展的共通性與特殊性。研究指出，18 世紀中葉後，正口政策無法滿足臺灣對外貿易需求，促使走私與私口崛起，港口管理呈現中央與地方雙軌運作的特徵。此外，隨著大量閩粵移民遷入，全球型、全島型與區域型港口市街逐步形成，並呈現族群關係在港口發展中的影響。[72]

海關制度是中央政策與地方社會交會的重要場域。黃寶雯研究打狗成為通商口岸的過程，指出其開港並非中央規劃，而是地方官員與外國商人利益妥協的結果，反映海關制度在地方的實際運作，並揭示中央政策與地方執行的差異。研究強調地方官員透過控制貿易與關稅以維護經濟利益。[73] 李佩蓁則考證清末淡水海關監督的職責，指出其為駐臺英國領事的主要交涉對象，並負責地方涉外事務，展現海關在地方治理中的角色。[74]

殖民統治與蕃產交易研究因新史料的發現，加入原住民視角，重新審視其在殖民經濟中的角色。陳計堯透過〈稛源商店文書〉與《高砂族調查書》，探討久美、阿里山、六龜地區的「蕃產交易所」與原鄉經濟的關係。研究突破以往國家視角，從地方立場檢視 1930 年代原鄉經濟的自主性。結果顯示，雖然國家掌控山區物流與資金流動，但是原住民仍以自給自足的經濟模式為主，僅在必要時透過交易所功能性地選購所需物資，並靈活應用於日常生活中。[75]

近年對交通設施的研究，不僅關注於交通設施本身，更拓展至交通建設對於地方產業的影響。李昇峰透過官方出版物與報章雜誌等史料，分析戰後八仙山與大雪山的林業開發，如何促進豐原、石岡、東勢三地的交通建設與產業發展，並指出林業開發與交通建設交織密切，除了共同推動地方產業的成長，更強調交通與產業的協同發展對於振興地方經濟的重要性。[76]

綜上所述，針對倉儲管理在貿易活動中的作用、殖民統治對原住民經濟活動

72 林玉茹，《向海立生：清代臺灣的港口、人群與社會》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2023）。

73 黃寶雯，《打狗開港：條約、海關、地方的三角關係》（高雄：高雄市立歷史博物館、巨流圖書股份有限公司，2022）。

74 李佩蓁，〈清末淡水海關監督的角色〉，《博物淡水》（新北）14（2022 年 7 月），頁 14-19。

75 陳計堯，〈三個地區、三個族群、兩種模式：日治時代「蕃產交易所」與原鄉經濟生活〉，《臺灣風物》72: 3（2022 年 9 月），頁 15-66。

76 李昇峰，〈戰後臺灣中部地區林業與地方交通之發展〉（臺北：國立政治大學歷史學系碩士論文，2023）。

的複雜影響，以及交通建設對地方產業發展之推動，部分研究嘗試從地方社會的視角，重新審視交易活動與制度實踐，突破了僅聚焦中央政策與貿易數據的侷限，突顯地方社會的能動性及其對於經濟與政策的影響。然而，現有研究多集中於清代與日治時期，戰後相關議題仍需進一步探討。未來可關注臺灣物流技術的演變與非正式物流的角色，探討從清代水路、日治鐵路至戰後現代化物流的發展如何重塑貿易網絡，並分析私口與走私在政策空隙中的靈活性及對交通網絡的影響。

（八）土地開發史

土地作為四大生產要素之一，土地開發史探討臺灣地表環境如何從原住民居住的山林原野，逐步轉變為漢人聚落、都市與農田的過程。[77] 土地開發史一直是臺灣經濟史中的重要議題，其中的核心議題包括：土地管理與社會階層的互動、國家政策與地方社會的交流，以及開發政策面臨的挑戰與限制，彼此關聯密切，呈現出土地開發過程的複雜面貌。

土地管理與社會階層的互動方面，林玉茹以光緒18年（1892）大崗山山豬運庄的契尾為研究起點，結合文獻與田野調查，考證契尾中的人物、物品及土地四至。研究探討清代臺灣識字階級如中人、代書，如何透過「業憑契管」模式操控土地並牟利，擴大或鞏固所有權，揭示民間社會利用稅契制度漏洞獲取土地的策略。[78]

對於國家政策與地方社會互動的研究，李文良不同於傳統契約研究，將契約文書視為「歷史現象」，探討清代臺灣墾荒制度與地權發展，著重國家治理與地方社會的動態互動。研究指出，墾荒制度反映清朝土地政策與稅收管理，契約文書則作為產權證明，詳細記錄拓墾與交易歷程，並在日治時期土地調查中重建地方歷史。清代契約與日治土地調查的雙重結構，形塑今日地方歷史認知，並釐清契約文書在臺灣歷史與社會中的重要性。[79] 王威結合方志與宮中檔奏摺，探討噶

---

[77] 李文良，〈臺灣歷史地理學與清代臺灣史研究：以南臺灣潮州開發史為個案的說明〉，《兩岸發展史學術演講專輯》（桃園）5（2008 年 11 月)，頁 17-34。

[78] 林玉茹，〈「業憑契管」下識字階級的操作：光緒 18 年大崗山山豬運庄契尾的考證和意義〉，《臺灣風物》72: 1（2022 年 3 月），頁 21-69。

[79] 李文良，《契約與歷史：清代臺灣的墾荒與民番地權》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2022）。

瑪蘭納入版圖時土地賦稅制度的形成過程。研究發現，賦稅推動並非單向自上而下，而是中央、地方官府與社會勢力協商的結果，旨在確保穩定財政以應對行政與軍事需求。研究強調政策形成來自中央與地方互動，突顯地方官府與社會勢力的能動性，展現王朝決策的複雜性與地方參與的重要性。[80]

開發政策的限制與挑戰層面，李政翰利用《臺灣省級機關檔案》與《退輔會檔案》，探討退輔會東部土地開發處在東臺灣開發中的角色與挑戰。研究指出，開發計畫高度依賴美援，但因資金申請困難與政策變動，資源取得受限，影響進度。此外，東部地理環境嚴峻，荒地難以開墾，退役官兵意願低，導致勞動力短缺，加劇執行困難。最終，因任務側重軍事需求，未能滿足地方發展期待，東開處後改隸臺灣省政府。[81]

整體而言，上述研究從政策執行、社會權力互動與開發挑戰等角度，探討土地開發與地權變遷，強調地方社會在制度變遷中的能動性，顯示中央政策、地方勢力與社會需求的相互影響。然而，研究多集中於清代，日治與戰後時期仍待深入探索。未來可拓展至快速變化的水域，如臺江內海、倒風內海等，探討土地契約的控制與分配，並與固定地環境的土地利用進行比較。此外，日治初期的舊慣與土地調查如何對地方歷史塑造產生影響，及其如何展現地方社會的能動性，亦值得關注。這些研究將深化對制度與地方互動的理解，提供土地開發史更豐富的視野。

（九）水利史

臺灣的水利發展不僅深刻影響農業和工業的生產結構，也映射出社會經濟的轉型，是理解臺灣經濟史的重要切入點。主題包括：水利工程的發展及其多重功能，以及水利設施的公共化與資源管理。

以往水利工程的相關研究多侷限於灌溉或治水，然而近年的相關研究突破了單一功能框架的窠臼，轉向強調其多元用途與歷史脈絡。以往研究主要依據官方

---

80 王威，〈清嘉道年間噶瑪蘭土地賦稅制度之政治過程及其影響〉，《臺灣風物》73: 4（2023 年 12 月），頁 15-61。

81 李政翰，〈退輔會東部土地開發處與東臺灣的開發（1960-1964）〉，《東臺灣研究》（臺東）30（2023 年 5 月），頁 57-82。

報告，顧雅文主編的《石門水庫歷史檔案中的人與事》則重新檢視《石建會檔案》，從長時期與多元政經脈絡重建水庫構想與實現過程，指出其大壩設計經殖民地技師多次試驗與調整，非單純移植西方技術，並揭示水庫在社會與自然互動中的歷史意義。[82] 林煒舒利用《臺灣總督府公文類纂》，探討1908年起三期大嵙崁溪水利計畫的功能，涵蓋防洪、水源供應與發電，雖未達成重力拱壩目標，但為戰後石門水庫規劃奠定基礎。[83]

水利設施的公共化與資源管理也持續受到關注。陳佳德分析臺灣總督府檔案及報章雜誌，探討三個官設埤圳水利組合（獅子頭圳、莿仔埤圳、后里圳）的角色。研究指出，傳統埤圳由地主壟斷水權，但自 1899 年起官方推動埤圳公共化，削弱了地主權力。1909 年總督府開始徵收埤圳產權，1917 年全面接管，完成公共化進程，並促使農村自治水利組織轉型為受總督府控制的公共機構。[84]

整體而言，近年水利研究已從聚焦工程功能與效益分析，拓展至公共化過程、技術在地化與水文化層面，關注不同群體對水的認識與治理思維的演變。水利史的研究早期集中於清代，成果豐碩，近年則逐步延伸至日治與戰後時期，補足對近現代發展的關注，也突顯向後延伸的學術意義。未來可進一步分析歷史各時期政策的延續與轉變，探討水利設施如何因應政策調整其規劃與功能，並深入理解其在水資源分配、地域社會關係與權力結構中的作用，以全面呈現人與自然的互動歷程。

四、研究討論

本節分析 2022-2023 年間臺灣經濟史研究的趨勢與發展，闡述其視野的擴展及研究論點的深化，並反思研究中的史料使用與分期方式，探索臺灣經濟史研究的未來方向。

---

82 顧雅文主編，《石門水庫歷史檔案中的人與事》（桃園：經濟部水利署北區水資源局；臺北：中央研究院臺灣史研究所，2023）。

83 林煒舒，〈日治時期大嵙崁溪水利事業的形成、發展與頓挫〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文，2023）。

84 陳佳德，〈日治時期臺灣的官設埤圳與水利公共化（1899-1934）〉，《國史館館刊》71（2022 年 3 月），頁 1-45。

（一）研究觀察

1. 視野的擴展

第二節與第三節的分析顯示，2022-2023 年間臺灣經濟史研究在延續既有研究重點的同時，進一步深化與拓展主題，並呈現研究方法的多樣化與國際化的提升。研究不僅聚焦於傳統議題，也拓展至更廣闊的歷史脈絡與跨領域對話。因此，綜合近來研究，可從研究時期、議題焦點、方法論、視角轉變及國際化等面向進行歸納研究動向，以下分述如下：

研究時期集中於日治時期的殖民經濟及戰後經濟發展，特別是戰後產業轉型與經濟政策變遷的關注，既反映了學術研究的承續性，也展現出臺灣經濟史與當代經濟發展的緊密聯繫。值得注意的是，因史料豐富且與現實密切相關，產業史與經濟政策的研究不僅持續吸引碩、博士生投入，更推動了研究方法與視角的轉變。除了深化傳統議題，近兩年的經濟史研究也積極開拓新議題。以米作經濟研究為例，過去主要關注生產技術與政策，近年來則進一步拓展至社會對政策的回應與影響，呈現更為多元的研究視角。同時，如古柯與蘆筍這類新興作物的研究，反映學界對臺灣農業多樣性的關注，並探討其與全球市場及技術創新的關聯。這些研究不僅保留傳統經濟史視角，更進一步探討產業發展及其社會文化意涵。此外，臺灣經濟思想史逐漸成為新興的重要議題，填補過往研究中的空白，勾勒出臺灣知識菁英自日治時期到戰後的經濟論述與思想體系，成為該領域後續研究的重要基礎。

隨著新史料的開發，尤其是口述歷史與民間文獻的運用，研究視角從宏觀結構逐漸延伸至微觀層面，傳統經濟史往往側重於政權更迭、制度建構與資源配置等宏觀議題，但關注的重心逐步轉向個體與企業在經濟發展中的能動性與影響力，深入挖掘過去未提及的層面，為經濟史研究帶來更多元的視野與啟發。例如，林于煖透過結合口述資料與私藏文書，呈現戰後臺灣民營造船業者在面臨不具備港區土地的所有權等困境時，如何與政府協商，推動產業發展，展現企業的靈活應對能力與自主性。陳爰南則運用深度訪談，從農民的視角分析其根據年齡、規模與政策調整耕作策略的過程，彰顯農民在經濟變遷中的能動性。新史料的應用不僅拓展經濟史的研究視角，也突顯人與企業作為經濟活動參與者的創造性與調

適力，從承受結構的被影響者，轉變為影響歷史變遷與制度革新的積極推動者。

研究方法展現出突破單一領域限制的趨勢，經濟史、環境史、社會史與技術史的結合，填補了以往研究的空白。例如，過去對臺灣戰後初期官僚體系的研究多集中於政治與經濟活動中的角色，忽略了環境治理的構想與實踐。跨領域的研究方法將林業政策置於更廣闊的脈絡中，探討林業政策與社會動盪（如二二八事件）及自然環境的相互作用。這種視角不僅深化了對於政策與資源利用關係的理解，也突顯環境與社會因素如何影響經濟活動。同時，研究者也逐步擺脫以往以單一政權斷代為框架的侷限，轉而採用更長時段的歷史視角，探討殖民經濟與戰後經濟發展之間的延續性與斷裂性，為臺灣經濟發展建構出更具整體性與連貫性的分析框架。此外，經濟史研究中地圖多以示意為主，用以輔助讀者理解論文中所提及的空間資訊，但利用 GIS 繪圖結果來進一步挖掘新發現或解決具體問題的嘗試仍舊稀缺。因此，未來的經濟史研究更應著力於拓展與深化 GIS 的應用，挖掘其在研究發現與問題解決方面的潛力。

在研究視角方面，過去的區域史與產業史研究往往過於強調研究主題的特殊性，缺乏對整體脈絡的整合，易陷入本位主義，甚至出現「見樹不見林」的問題。這類研究雖企圖引用更大範圍的研究成果來補充區域或地方的論述，但因缺乏與地方實況的有機結合，既難以吸引讀者，也無法突破既有研究框架。[85] 現今的經濟史研究逐漸融入全球史視野，展現新的發展趨勢。例如，林玉茹與黃紹恆的研究突破了國家與地方界限，將臺灣的港口市街與糖業置於全球跨區域網絡之中，深入探討其在區域、國家乃至全球範疇內的相互聯繫與影響，展現微觀研究中的宏觀視野。[86] 這些研究從臺灣與日本、中國及世界體系的相互交涉切入，重新構築臺灣經濟發展的敘述，顯示其在全球經濟網絡中的地位與歷史意涵，不僅拓展了地方史與產業史的視野，亦深化對跨區域互動的理解，為經濟史研究帶來全新的啟發與突破。

在國際化方面也取得重要進展。非中文發表的論文數量逐年增長，顯示臺灣

---

85 宋怡明（Michael Szonyi），〈金門學的回顧與展望〉，收於江柏煒主編，《2022 年金門學國際學術研討會：解嚴三十——戰地與後戰地的金門研究》（金門：金門縣文化局，2023），頁 1-6。

86 林玉茹，《向海立生：清代臺灣的港口、人群與社會》；黃紹恆，《砂糖之島：日治初期的臺灣糖業史 1895-1911》（新竹：國立交通大學出版社，2019）。

經濟史在國際學界的能見度提高，學者更加投身於跨國學術對話。同時，國際比較研究也逐漸增加，例如臺灣與朝鮮米作政策的比較性研究，深入分析日本殖民統治下不同地區的經濟政策與資源分配模式，為臺灣經濟史研究注入新的視野。為深化與國際學界的交流，未來宜持續推動讀書會與工作坊等集體研究形式，積極促進學術對話與跨域合作，建構具長期運作機制的學術網絡。2013 年，中研院臺史所林玉茹、林文凱與曾品滄共同發起「臺灣經濟史工作坊」，初期以凝聚國內學者與研究生為目標，陸續於中研院臺史所、臺北大學、陽明大學等單位舉辦多場工作坊，邀集李力庸、蔡龍保、林蘭芳、洪紹洋、洪廣冀、陳家豪等學者參與，逐步發展出穩定的學術社群。自 2014 年起，該平臺開始拓展國際合作，與韓國高麗大學、國民大學及日本經濟思想史學會建立交流關係，並促成對歐洲臺灣研究年會與世界經濟史大會的參與，有效提升臺灣經濟史研究在國際學術場域的能見度與影響力。「臺灣經濟史工作坊」迄今仍持續每年定期舉辦，已成為連結本地研究社群與國際論壇的重要平臺。

在研究方法上，亦強調透過史料共讀深化學術對話與跨世代合作。2019 年 10 月起，林玉茹主持「長崎泰益號文書解讀工作坊」，定期召集國內外學者與碩博士研究生圍繞史料展開跨領域討論，不僅拓展研究視野，亦培養團隊合作默契與共同研究主軸。2024 年，林玉茹與倫敦大學 Royal Holloway 學院蔡維屏共同主持中央研究院「關鍵突破種子計畫」，以「東亞郊商的商品邊疆：十九世紀末南臺灣的人、物質與知識網絡」為主題，進一步推動跨國合作與理論創新。為拓展泰益號文書的研究應用，兩人並與中央大學李力庸、成功大學許宏彬及特里爾大學（德語：Universität Trier）陳海連研究員組成跨國研究團隊，於 2025 年啟動為期三年的中央研究院主題研究計畫「貿易網絡與『商品邊疆』概念的審視：二十世紀初商人主導下的東亞現代化」，聚焦於商人網絡如何形塑東亞現代化的歷史動力。同年，研究團隊赴瑞典參加第 20 屆世界經濟史大會進行學術發表，進一步強化臺灣學術社群與全球經濟史研究網絡之間的對話與連結。[87] 同時，計畫性地將中文研究成果轉譯為英文或日文，以吸引更多國際學者與學生的關注，深化對臺灣的認識並拓展研究影響力。

---

[87] 林玉茹主編，《臺北大稻埕商業文書：陳源順號（二）（1905-1906）》，頁 2-3。

值得注意的是，儘管臺灣史的研究量能相對衰退，但中國對臺灣史研究的關注度卻顯著提升。中國社會科學院近代史研究所與社會科學文獻出版社於 2021 年發行的《台湾歷史研究》季刊便是一個重要指標。期刊旨在刊載臺灣歷史研究領域的學術成果，促進學術交流，設有專題論文、青年論壇、學術史研究、讀史札記及書訊等專欄，吸引青年學者投身臺灣史研究。然而，該刊創刊宗旨強調「堅持正確的政治方向、理論導向和學術導向，刊載臺灣歷史研究領域學術成果，促進學術交流，服務國家對臺工作的大政方針」，強調配合國家對臺工作的政策方針，帶有明顯的政治導向。[88] 在此背景下，如何確保臺灣史的詮釋權不旁落於他人之手，將成為未來臺灣學術界的重要課題。

2. 論點的深化

接下來將聚焦 2022-2023 年間具代表性的臺灣經濟史研究成果，既承襲傳統關注的核心議題，又展現學界對日治與戰後經濟發展研究典範轉變。以下將探討這些研究成果在學術史中的定位與論點演變，並展望未來可能延伸的研究課題。

有關日治臺灣經濟史的詮釋，研究者多以矢內原忠雄和凃照彥的研究為典範，兩者皆採用馬克思主義政治經濟學的分析方法。矢內原將臺灣經濟置於日本帝國主義統治的脈絡中，關注國家經濟政策及資本家對農工勞動階級剩餘價值的剝削，突顯資本從屬關係，並批判殖民地人民所受的經濟壓迫。相較之下，凃照彥則強調臺灣本地傳統經濟與社會結構，對於殖民統治的反饋與制約作用，並探討日本壟斷資本與本地資本並存的情況，指出隨著帝國主義發展，臺灣本地資本不可避免地走向從屬化與衰退。[89] 晚近學者如高淑媛、蔡龍保、洪紹洋、林文凱與陳家豪等，進一步修正帝國主義論，提出「殖民近代化」的觀點。[90] 例如，凃照彥的研究認為，日本殖民統治透過資本滲透商品經濟，使農村陷入經濟貧困，

---

88 〈台湾历史研究编辑部〉，「中国社会科学院、中国历史研究院近代史研究所」，下載日期：2025 年 5 月 25 日，網址：http://jds.cssn.cn/bsgk/zzjg/twlsyjbjb/。

89 矢內原忠雄著、黃紹恆翻譯・解題，《日本帝國主義下的臺灣（2022 新譯版）》（新北：大家出版，2022）；凃照彥著、李明峻譯，《日本帝國主義下的臺灣》（臺北：人間出版社，1991）。

90 林文凱，〈晚近日治時期臺灣工業史研究的進展：從帝國主義論到殖民近代化論的轉變〉，頁 117-146；陳家豪，《近代臺灣人資本與企業經營：以交通業為探討中心（1895-1954）》（臺北：政大出版社，2018）。

並導致地主階級勢力衰退。然而，林文凱透過梳理陳逢源的經濟論述，指出勸業銀行與產業組合的資金流通，反而在一定程度上促進農業經營與發展。此外，大部分地主階層也都從產業組合與農業倉庫的創設運作中獲得經濟利益與權力，形成了不同於傳統帝國主義論的新視野。[91]

雖然上述研究洞察殖民金融政策與地方經濟的互動，但金融體系如何具體影響地主階層的產業經營，仍有待進一步探討。未來可從地方視角實證金融流通對農村地主階層經濟活動的影響，進而重構資本流動與積累的全貌。例如可利用中研院臺史所典藏的《臺灣銀行所藏日治時期文書》、各地方信用合作社與農會留存的日治時期檔案，以及家族私文書，進一步分析地主階層如何在不同歷史階段受到國家政策的制約，抑或透過吸收殖民政府引進的商業經營技巧與金融體系，在近代化的治理體制下持續累積資本。同時，也應關注在不同時空背景下地主階層自主性空間是否被削弱，或得以維持。最終，可全面分析地方資本與殖民政府的相互作用，將成為日治時期地主階層的資本運作模式及其歷史意涵的重要參考，並從新的視角豐富臺灣經濟史的相關討論。

戰後臺灣經濟史研究呈現出多元理論交鋒的景況。學界以劉進慶的成果為典範，在馬克思主義政治經濟學的框架下，主張國民政府承繼殖民政府的負面性政治與經濟結構。[92] 瞿宛文則從發展型國家論出發，認為具有民族主義意識的經濟官僚所制定的救亡圖存政策，成功推動了各項產業發展，促進經濟成長。[93] 而吳聰敏則以新古典經濟學為基礎，強調市場經濟的力量與外部因素（如美援）的影響，對國家干預持相對批判的態度。[94] 兩者的研究展現戰後臺灣經濟發展的多重動力來源，反映出在解釋臺灣經濟發展時，自由市場經濟與發展型國家理論的不同觀點。然而，未來尚須進一步分析國家政策與市場力量的動態互動及調適。

為深化戰後臺灣經濟的相關討論，可從三個層面切入。首先，關注多元行動者的角色與互動。隨著當代人物日記、回憶錄與口述歷史等新史料的公開，研究

91　林文凱，〈日治後期的臺灣經濟圖像（1925-1945）：以陳逢源的經濟論述為中心的分析〉，頁 413-468。

92　劉進慶著，王宏仁、林繼文、李明峻譯，《臺灣戰後經濟分析》（臺北：人間出版社，1992）。

93　瞿宛文，《臺灣戰後經濟發展的源起：後進發展的為何與如何》（臺北：中央研究院、聯經出版事業股份有限公司，2017）；瞿宛文，《農村土地改革與工業化：重探臺灣戰後四大公司民營化的前因後果》。

94　吳聰敏，《臺灣經濟四百年》。

者可剖析行政機構內部的多樣性，探索經濟官僚、美援機構官員與產業經營者如何在不同行動場域中相互協作、對抗或調適。他們在不同歷史時期扮演的角色及互動，不僅是政策執行的支撐關鍵，也成為應對經濟發展中重要的助力或阻力。

其次是重構國家與市場的雙向互動過程。國家政策如何形塑市場環境，市場行動者又如何以實踐和回饋促使政策調整，顯示政策與市場之間的依存關係與相互作用，進一步釐清經濟發展過程中的結構性變化。最後，亦可進一步挖掘冷戰的國際性因素與美國的影響。美國對臺政策的支持，不僅體現在資金與技術援助上，更透過政策框架與實踐形塑了臺灣經濟發展的方向。未來研究可結合中華民國政府與美國國家檔案，探討美援體制下兩國政府的互動，分析臺灣如何從受援者轉變為發展經驗的輸出者，向第三世界國家提供農業技術與政策援助。抑或將臺灣與其他受援國（如韓國與日本）並列分析比較，闡明臺灣模式在冷戰全球史中的特殊性與普遍性，進而揭示臺灣在冷戰經濟體系中的角色演變。

在上述的研究基礎上，臺灣經濟史研究可進一步採用比較史視角，超越政權轉移的時間與地域限制，從長時段與整體性的角度重新審視臺灣的經濟發展。一方面，透過跨時期的比較，探討臺灣四百年來之經濟結構、政策及社會變遷的連續性與斷裂性，分析不同政權之間的延續與變革，進而反思政權轉移對於臺灣經濟發展的衝擊與影響。另一方面，跨國比較性研究可將臺灣置於更大的東亞或全球脈絡中，對比其他殖民地與戰後經濟體的發展，分析殖民地經濟政策及冷戰體系下經濟政策的特殊性與普遍性，探索臺灣在國際經濟體系中的歷史定位與角色轉變，為臺灣經濟史研究開拓更為全面的視野與分析框架。

（二）反思與挑戰

1. 史料開發與挑戰

近年來，政府計畫帶動史料開發與保存，如地方創生、文史調查等，為臺灣經濟史研究奠定多元基礎。例如，教育部自 2018 年起推行「大學社會責任（USR）實踐計畫」，各大學結合地方需求展開地方學研究，並出版調查報告及口述歷史，如臺北大學的《海山地區煤礦業遺址調查報告》及東吳大學的《眷村裡的女人》。[95]

95 張偉郎，《海山地區煤礦業遺址調查報告》（新北：國立臺北大學海山學研究中心、新北市政府文化

高雄市亦在 2017 年推動「六龜之心再造計畫」，發現大量稛源商店文物，為地方經濟史研究提供珍貴資料。[96] 這些珍貴的史料為番產交易的研究奠定重要基礎，促成了陳計堯、曾子容等學者的相關研究。2018-2022 年間，行政院農委會委託中央研究院進行農村環境、社會與文化的歷史調查，訪談全臺 27 個鄉鎮市的受訪者並出版《田庄人的故事》系列。[97] 該調查不僅保存臺灣農村的生活傳統，也促成了陳爰南等學者的研究。他們透過口述歷史研究，突破官方檔案的侷限，突顯農民的能動性，深化對臺灣農業史的理解。

在檔案管理與徵集方面，臺灣在 21 世紀之交展開了數位典藏國家型科技計畫，在二十多年來的努力下，多個數位資料庫的建立與大量史料的公開，塵封已久的史料重見天日。總統府於 1999 年公布《檔案法》，並於 2001 年設立檔案管理局，逐步建立檔案管理的組織與制度，以確保能夠妥善典藏具永久保存價值的國家檔案。自此以來，每年計畫性徵集國家檔案。如 2023 年從 299 個機關單位移轉檔案，移轉總長度約達 1,541 公尺。[98] 經濟政策與發展的研究議題得以在此基礎上成為經濟史歷久不衰的研究焦點。

然而，過去的歷史研究多將史料視為客觀再現過去的工具；現今如此數量龐大、來源多元的豐富史料，扭轉了研究者將史料作為某種客觀過去的展現與再現的研究材料。近年來的研究近一步將史料作為研究對象，重視其特性與產生的情境結構。以清代土地開發史研究為例，傳統研究多將契約文書視為重要的史料來源，並以此為基礎試圖重建歷史，卻容易忽略契約文書產生的脈絡與條件，以及清代臺灣大量出現土地契約文書的歷史與社會意義。李文良的研究提醒，研究者應聚焦於契約文書的生成背景，考量其形成的制度脈絡與時空環境，避免僅根據

局，2024）；黃秀端主編，《眷村裡的女人》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2020）。

96 莊建華、余姿慧、曾子容，〈高雄市立歷史博物館典藏稛源商店六龜支店暨洪家家族文書史料介紹〉，《高雄文獻》9: 2（2019 年 12 月），頁 138-158。

97 許雪姬主編，《田庄人的故事（一）臺灣農村社會文化調查計畫口述歷史專輯》（臺北：中央研究院臺灣史研究所、行政院農業委員會，2020）；黃仁姿主編，《田庄人的故事（二）臺灣農村社會文化調查計畫口述歷史專輯》（臺北：中央研究院臺灣史研究所、行政院農業委員會，2020）；顧雅文主編，《田庄人的故事（三）臺灣農村社會文化調查計畫口述歷史專輯》（臺北：中央研究院臺灣史研究所、行政院農業委員會，2021）。

98 國家發展委員會檔案管理局編，《國家發展委員會檔案管理局年報（民國 112 年版）》（新北：該局，2024），頁 46。

內容的時間順序來構築出所謂的「歷史事實」。換言之，研究者須剖析國家政策與法律的變遷，檢視史料的產出機制，並釐清編纂者的立場與動機、目標受眾及其表述方式，避免落入將文獻視為全然客觀紀錄的陷阱，推導出表面符合法律框架卻偏離歷史真相的敘述。[99]

除此之外，過去清代經濟史研究中，屢屢出現直接引用日治初期甚至中晚期的材料來佐證清代的情況，卻忽略這些調查報告的時代背景與侷限性。儘管日治時期的調查提倡科學化與數字化，但其中往往摻雜了殖民者的偏見與優越感，無法全面呈現清代的真實情況。[100] 現今經濟史研究對此已有深入反思，例如林榮盛在糖業研究中點出舊慣調查會所出版《臺灣糖業舊慣一斑》的侷限性，直指這些報告與材料雖為理解清代臺灣經濟與社會活動提供重要史料，卻因受到殖民分類框架的影響，若不加檢視而直接採用，恐難以全面理解清代經濟發展的各樣面貌。因此，研究者在面對史料時，應先從全局視角審視史料的整體狀態，並試圖從現存的史料中推測那些已遺失的部分及其可能原因，避免過度急於進入細節，才能更全面地還原史料背後的歷史真相。[101]

然而，儘管學界在運用文字類型史料時，已注意其產生脈絡，但對於數字資料的運用，仍往往將其視為客觀與真實過去的依據。例如，《臺灣農業年報》或各縣市統計年報常是農業生產面積與產量數據的重要參考；但若細細探究其歷年數據的生成，卻因時空背景與人力資源而產生顯著差異。自 1947 年起，農情調查由各地公所人員負責以目測概估，涵蓋主要作物的面積與產量，以及特定作物的種植面積，並根據調查結果編製統計年報。及至 1986 年，更進一步設置田間調查員，每 300 公頃配備一人協助農情調查。然而，囿於人力資源有限，調查員難以應對龐大的調查需求，統計數據的精確性也受到限制，恐與實際情況有所偏差。[102] 因此，在面對各項統計數據時須格外謹慎，分析時須仔細檢視其調查方法

---

99 李文良，《契約與歷史：清代臺灣的墾荒與民番地權》，頁 261-264；李文良，〈積泥成埔：清代臺江內海「港口濕地」的築塭與認墾〉，《臺灣史研究》26: 3（2019 年 9 月），頁 1-37。

100 林玉茹，〈2007 年臺灣經濟史的回顧與展望〉，《漢學研究通訊》28: 4（2009 年 11 月），頁 19-31。

101 李文良，〈扎根臺灣，展望世界〉，《人文與社會科學簡訊》（臺北）24: 3（2023 年 6 月），頁 96-98。

102 洪忠修，〈我國農牧業農情調查之檢討與展望〉，《農政與農情》（臺北）135（2003 年 9 月），頁 49-54；葉昱呈，〈自由廣場》三點建議談農情調查、預警〉，「自由時報電子報」，下載日期：2018 年 6 月 11 日，網址：https://talk.ltn.com.tw/article/paper/1207865。

與數據的準確性，避免偏離歷史真實。

值得注意的是，隨著臺灣史數位資料庫的建置日益完善，研究者可以輕鬆透過關鍵字搜尋到豐富的資料，研究的焦點已逐漸從「掌握史料」轉向「如何在多元史料中挖掘新意」。然而，這種便利性也使得研究生逐漸喪失深入閱讀完整檔案和資料所需的耐心與興趣。其次，資料庫的建置方式及其後設資料的邏輯常被忽略，缺乏進一步說明，導致研究生容易依賴片段史料，難以全面掌握歷史背景與脈絡。因此，學界應更加重視培養學生深入閱讀史料的習慣與能力。未來，經濟史研究者或可參考陳進金等著《政治檔案會說話：自由時代公民指南》一書之模式，[103] 邀請各領域專家共同撰寫，以案例解說的形式，介紹經濟史檔案與資料的類型、格式、體例、內容、用語及其侷限性，為研究生奠定閱讀與運用檔案的基礎知識，積極培養後進，提升經濟史研究的能量。

2. 省思研究分期

歷史分期的目的在於找尋歷史的變點，進一步觀察其質變與量變，從而瞭解各個時代的變化。[104] 臺灣經濟史研究多聚焦於特定時期的經濟發展，研究者往往以政權更迭作為研究時限與分期的基準。林玉茹在回顧 2007 年臺灣經濟史研究時指出，多數研究慣以政權斷代劃分為早期、清代、日治與戰後四個階段，而跨時期的研究相對較少。然而，儘管政治事件與經濟變遷關係密不可分，但往往卻不一定同步發生。以政權更替作為分期依據，容易忽略經濟發展在政權交替期間的連續性，無法充分呈現過渡階段中的細微變化與動態發展。同時，臺灣的政權更迭頻繁，政治上雖經歷多次斷裂，但經濟發展卻展現出不同樣貌，人民的生計模式、產業運作與經濟政策等領域，仍展現出一定程度的連續性。政治與經濟兩種運作邏輯間的差異與互動關係，亦是未來值得深入探討的課題。

回顧 2022-2023 年的臺灣經濟史研究，研究者在劃分時段時雖仍習慣以政權作為基準，但研究內容已關注於經濟制度跨越政權的延續性與複雜性。許多研究雖以「戰後」為題，其實際研究範圍常回溯至日治時期，嘗試從更長期的尺度進

103 陳進金、陳翠蓮、蘇慶軒、吳俊瑩、林正慧，《政治檔案會說話：自由時代公民指南》（臺北：春山出版有限公司；新北：國家人權博物館，2021）。

104 施志汶，〈「臺灣通史」教材中的分期問題〉，《歷史教育》（臺北）5 (1999 年 12 月)，頁 5-24。

行分析。此外，黃紹恆、洪紹洋及曾獻緯的研究皆指出，臺灣在 1950 年後才真正形成國民獨立經濟體系，實為臺灣經濟史的重要分界點。[105] 有鑑於此，臺灣經濟史的分期應突破傳統依政權更迭而劃分的方式，嘗試結合臺灣經濟體制的內部條件（如經濟政策自主性）與對外關係（如貿易結構與國際經濟互動），從而構建起一個更具解釋力的分期框架，不僅能呈現經濟發展的長期連續性，亦能更精確地反映臺灣經濟在不同歷史階段中的變遷與特色。

五、代結語：未來展望

在 2022-2023 年間，臺灣經濟史研究在方法論、研究議題、國際化及舊說補正方面均取得顯著進展，逐步展現出跨領域與跨時段的特色，特別是在產業史、區域史及經濟政策與發展方面皆取得豐碩成果。然而，面對研究趨勢的轉變與外部學術競爭的挑戰，臺灣經濟史研究仍需在現有基礎上持續深化與拓展，以保持其學術活力與國際影響力。以下提出三點未來展望，期望能共同努力推動臺灣經濟史的研究發展。

首先，持續拓展研究時期與議題之範疇。目前研究重點集中於日治時期與戰後經濟發展，對早期、清代經濟活動及第三級產業（如服務業、金融業）的探討仍顯不足。未來應持續強化對清代經濟構造、產業型態、金融組織及戰後服務業轉型的研究，並探討經濟活動如何影響社會結構與地方發展，與國際研究成果相互對話，藉此填補歷史空白，方能重構臺灣經濟發展的全貌。然而，研究者不斷開創新議題，某些傳統且經典的議題，如臺人資本積累、土地制度與經濟等卻少有人重新檢視，期待更多研究者能以新的視角或是新的研究方法重探這些議題。

其次，以長時段視角來探討宏觀的結構性議題。近年來，研究者逐漸嘗試突破政權更迭的侷限，有系統地分析跨時期經濟結構的延續性與斷裂性，尤其關注於殖民經濟的遺產與中國的治理經驗對於戰後發展的影響，並著手建立更具連貫

---

105 黃紹恆，《臺灣經濟史中的臺灣總督府：施政權限、經濟學與史料》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010）；洪紹洋，《企業、產業與戰爭動員：現代臺灣經濟體系的建立（1910-1950）》；曾獻緯，〈戰後臺灣糧食體制的形構及其變革（1950-1974 年）〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2020）。

性的分析框架。然而，現階段臺灣經濟史的研究仍以窄而深的實證取向為主，大多數研究者多從事單一時期的研究，儘管各時期已累積豐富的研究成果，但跨時期與整體性的綜合分析卻付之闕如。未來的研究應跨入後設反思的階段，或許能透過集體合作研究，從宏觀視角探討跨區域與長時段的議題，將各時期的經濟現象系統性地歸納出共同論點，以深化對臺灣經濟史的理解。因此，研究應致力於梳理臺灣經濟史的發展脈絡，培養長時段與全景式的視野，不僅關注各時期經濟政策與制度的細部變化，還應聚焦於長時段經濟結構的延續與變遷，深入剖析其發展趨勢與影響，進而推動通史性臺灣經濟史的撰寫。此外，在全球歷史脈絡中考察臺灣經濟史，能夠突顯臺灣在區域與全球經濟中的角色，將臺灣案例賦予全球意涵。跨領域的視角，如結合環境史與經濟史為切入點，不僅能豐富研究議題，更能開創新的學術對話空間，為臺灣經濟史提供嶄新的研究框架。

最後，學界亟需強化人才培育與學術傳承的延續性。學位論文數量減少，意味著研究生對經濟史領域的興趣不復以往，學術人才的斷層問題成為隱憂。為確保臺灣經濟史研究的持續發展，或可透過跨校合作與學術交流整合更多資源，透過研究資助計畫鼓勵年輕學子投身經濟史研究。抑或嘗試結合數位人文與人工智慧技術，有效突破大量史料整理與分析的瓶頸，吸引不同背景的學者為研究注入新的活力，從而開啟更豐富的可能性與創新空間。

引用書目

〈台湾历史研究编辑部〉，「中国社会科学院、中国历史研究院近代史研究所」，下載日期：2025 年 5 月 25 日，網址：http://jds.cssn.cn/bsgk/zzjg/twlsyjbjb/。

〈研討會緣起〉，中央研究院臺灣史研究所「臺灣史研究的回顧與展望」網站，下載日期：2024 年 11 月 20 日，網址：https://thrrp.ith.sinica.edu.tw/about.php。

葉昱呈，〈自由廣場》三點建議談農情調查、預警〉，「自由時報電子報」，下載日期：2018 年 6 月 11 日，網址：https://talk.ltn.com.tw/article/paper/1207865。

王　威

2023　〈清嘉道年間噶瑪蘭土地賦稅制度之政治過程及其影響〉，《臺灣風物》（臺北）73(4): 15-61。

王御風

2022　〈高雄港、飛行場與工業區：從《鳳山地政》檔案看日治末期戲獅甲、草衙工業區的發展〉，《高雄文獻》（高雄）12(1): 7-28。

矢內原忠雄（著）、黃紹恆（翻譯・解題）

2022　《日本帝國主義下的臺灣（2022 新譯版）》。新北：大家出版。

米　多

2023　〈中華民国による国家経済総動員計画の試み（1961-1963 年）：大陸反攻から経済発展へ〉，《日本台湾学会報》（千葉）25: 57-79。

辻原万規彦、今村仁美

2023　〈日本統治期台湾における米作優越地帯での製糖業による地域の開発過程：台湾中西部の台中庁を中心に〉，《日本建築学会計画系論文集》（東京）88(813): 3158-3169。

何佳龍

2022　《日治時期理蕃政策研究：以東臺灣「集團移住」與「蕃地稻作」為例》。臺東：財團法人東臺灣研究會文化藝術基金會。

何鳳嬌

2023　〈戰後初期接收日人廟產的爭議：以臺北法華寺為中心的探討〉，《臺灣風物》（臺北）73(3): 59-112。

2023　〈戰後臺灣拓殖株式會社的遺緒：以社有地保證金的返還為中心〉，《臺灣文獻》（南投）74(3): 127-159。

吳聰敏

2023　《臺灣經濟四百年》。臺北：春山出版有限公司。

呂紹理

2023　〈有望的藥料：日治時期臺灣古柯產業〉，《臺灣史研究》（臺北）30(3): 43-98。

宋怡明（Szonyi, Michael）

2023　〈金門學的回顧與展望〉，收於江柏煒主編，《2022 年金門學國際學術研討會論文集：解嚴三十——戰地與後戰地的金門研究》，頁 1-6。金門：金門縣文化局。

李力庸

2017 〈深耕臺灣：2013-2015 年農業史研究的回顧與展望〉，《漢學研究通訊》（臺北）36(4): 1-13。

2022 〈日治時期臺灣與朝鮮的米作：生產體系的比較〉，《史匯》（桃園）24: 128-154。

2022 〈從改善生活到組織山地：山地定耕農業政策與推廣（1945-1960）〉，《臺灣學研究》（新北）28: 67-94。

2023 〈動物糧食：戰後臺灣的飼料工業與雜糧生產、進口〉，《臺灣文獻》（南投）74(3): 301-339。

李文良

2008 〈臺灣歷史地理學與清代臺灣史研究：以南臺灣潮州開發史為個案的說明〉，《兩岸發展史學術演講專輯》（桃園）5: 17-34。

2019 〈積泥成埔：清代臺江內海「港口濕地」的築塭與認墾〉，《臺灣史研究》（臺北）26(3): 1-37。

2022 《契約與歷史：清代臺灣的墾荒與民番地權》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

2023 〈扎根臺灣，展望世界〉，《人文與社會科學簡訊》（臺北）24(3): 96-98。

李文環

2022 〈從六燃高雄本廠到中油高廠之產業空間變遷研究（1942-1954）〉，《臺灣文獻》（南投）73(1): 87-133。

李佩蓁

2022 〈清末淡水海關監督的角色〉，《博物淡水》（新北）14: 14-19。

李昇峰

2023 〈戰後臺灣中部地區林業與地方交通之發展〉。臺北：國立政治大學歷史學系碩士論文。

李政翰

2023 〈退輔會東部土地開發處與東臺灣的開發（1960-1964）〉，《東臺灣研究》（臺東）30: 57-82。

李為楨

2022 〈株式會社臺灣銀行與貨幣之戰後處理〉，收於許文堂主編，《戰爭與財政》，頁 153-200。臺北：財團法人二二八事件紀念基金會。

李進億

2023 〈從《臺灣民報》與《臺灣新民報》觀察日治時期臺籍知識菁英對官方水利事業之針砭（1923-1932）〉，《臺灣風物》（臺北）73(2): 23-82。

沈佳姍

2022 〈日治時期臺灣「洋式旅館」之研究：以鐵道旅館為核心的探討〉，《臺灣文獻》（南投）73(4): 1-42。

松田宜慧

2023 〈日治時期資生堂藥舖在臺灣的企業經營〉。臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文。

林于煖

2023 〈民營產業的能動性：戰後高雄民營造船業的區位變遷（1945-1990）〉。臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文。

林文凱

2017 〈晚近日治時期臺灣工業史研究的進展：從帝國主義論到殖民近代化論的轉變〉，《臺灣文獻》（南投）68(4): 117-146。

2023 〈日治後期的臺灣經濟圖像（1925-1945）：以陳逢源的經濟論述為中心的分析〉，收於許雪姬主編，《世界・啟蒙・在地：臺灣文化協會百年紀念（上）》，頁 413-468。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2023 〈日治時期臺灣業佃會之成立及其運作（1908-1938）：以農政官員論述為中心〉，《臺灣文獻》（南投）74(3): 77-126。

林本原

2022 〈中日合作策進委員會對日本的政治與經濟外交〉。臺北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文。

林玉茹

2009 〈2007 年臺灣經濟史的回顧與展望〉，《漢學研究通訊》（臺北）28(4): 19-31。

2011 〈2009 年度臺灣產業史研究的回顧與展望〉，《成大歷史學報》（臺南）41: 237-262。

2022 〈「業憑契管」下識字階級的操作：光緒 18 年大崗山山豬運庄契尾的考證和意義〉，《臺灣風物》（臺北）72(1): 21-69。

2023 《向海立生：清代臺灣的港口、人群與社會》。新北：聯經出版事業股份有限公司。

2025 〈日俄戰爭影響下臺北商人與日本的貿易：以大稻埕陳源順號為中心〉，《臺灣史研究》（臺北）32(1): 45-82。

林玉茹（主編）

2023 《臺北大稻埕商業文書：陳源順號（一）（1901-1904）》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2024 《臺北大稻埕商業文書：陳源順號（二）（1905-1906）》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

林佩欣

2023 〈臺灣省菸酒公賣局對樹林酒廠的接收與經營（1945-1969）〉，《臺灣文獻》（南投）74(3): 161-190。

林煒舒

2023 〈日治時期大嵙崁溪水利事業的形成、發展與頓挫〉。臺北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文。

林榮盛

2023 〈在地方社會理解歷史：臺灣糖廍的類型論述與農村社會運作的再思考〉，《臺灣學研究》（新北）29: 85-114。

邱士杰

2022 《戰後臺灣經濟的左翼分析：劉進慶思想評傳》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

凃照彥（著）、李明峻（譯）

1991 《日本帝國主義下的臺灣》。臺北：人間出版社。

前田廉孝

2022 《塩と帝國：近代日本の市場・專売・植民地》。名古屋：名古屋大学出版会。

施志汶

1999 〈「臺灣通史」教材中的分期問題〉，《歷史教育》（臺北）5: 5-24。

施添福

2018 〈社會史、區域史與地域社會：以清代臺灣北部內山的研究方法論為中心〉，《臺灣風物》（臺北）68(3): 91-114。

洪忠修

2003 〈我國農牧業農情調查之檢討與展望〉，《農政與農情》（臺北）135: 49-54。

洪紹洋

2012 〈2011 年臺灣史研究回顧與展望：經濟史〉，發表於國立政治大學臺灣史研究所、國立臺灣師範大學臺灣史研究所、中央研究院臺灣史研究所主辦，「2011 臺灣史研究的回顧與展望」學術研討會，頁 1-17。臺北：國立政治大學行政大樓 7 樓第一會議室，12 月 7 日。

2019 〈2016-2017 年臺灣經濟史研究的回顧與展望〉，《臺灣史研究》（臺北）26(2)：151-180。

2022 《企業、產業與戰爭動員：現代臺灣經濟體系的建立（1910-1950）》。新北：左岸文化事業有限公司。

洪廣冀、張嘉顯

2023 〈「林務局之惡聲狼籍，布於全島」：二二八事件前後的臺灣林業〉，《臺灣史研究》（臺北）30(1): 137-185。

2023 〈林政與林產分合不定：戰後初期臺灣環境秩序的重整與爭議〉，《國史館館刊》（臺北）76: 51-53、55-103。

國家發展委員會檔案管理局（編）

2024 《國家發展委員會檔案管理局年報（民國 112 年版）》。新北：國家發展委員會檔案管理局。

張怡敏

2022 〈戰爭與金融：株式會社臺灣商工銀行之經營（1937-1945 年）〉，《臺灣史研究》（臺北）29(1): 89-158。

張偉郎

2024 《海山地區煤礦業遺址調查報告》。新北：國立臺北大學海山學研究中心、新北市政府文化局。

莊建華、余姿慧、曾子容

2019 〈高雄市立歷史博物館典藏稛源商店六龜支店暨洪家家族文書史料介紹〉，《高雄文獻》（高雄）9(2): 138-158。

莊濠賓

2022 〈2018-2019 年臺灣經濟史研究的回顧〉，《臺灣史研究》（臺北）29(1): 209-247。

許玉欣

2022 〈傳說、利用與保育：近代臺灣海洋史中的鯨豚〉。臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文。

許雪姬

2021 〈臺灣史研究的回顧與展望〉，收於耿立群主編，《深耕茁壯：臺灣漢學四十回顧與展望——慶祝漢學研究中心成立 40 周年》，頁 245-283。臺北：漢學研究中心。

許雪姬（主編）

2020 《田庄人的故事（一）臺灣農村社會文化調查計畫口述歷史專輯》。臺北：中央研究院臺灣史研究所、行政院農業委員會。

許蕙玟

2022 〈延續和新生：日治前期臺灣的商標法與商業（1899-1921）〉。南投：國立暨南國際大學歷史學系博士論文。

郭彥伯

2023 〈戰後臺灣觀光業發展的美國因素〉，《臺灣社會研究季刊》（臺北）126: 101-141。

郭婷玉

2023 〈1917-1945 年臺灣地方信用組合的金流動向：以高雄中洲、興業信用組合為例〉，《臺灣史研究》（臺北）30(4): 145-202。

都留俊太郎

2023 〈李應章的摩托車：二林街的經濟發展和蔗農組合〉，收於許雪姬主編，《世界・啟蒙・在地：臺灣文化協會百年紀念（上）》，頁 241-279。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

陳兆勇

2023 〈耕者有其田地價方案的決策與業佃利益〉，《思與言：人文與社會科學期刊》（臺北）61(2): 91-150。

陳志豪、蘇宗振

2023 〈日治時期包種茶臺籍製茶師的貢獻：以臺北州為討論中心〉，《臺北文獻（直字）》（臺北）226: 129-178。

陳佳德

2022 〈日治時期臺灣的官設埤圳與水利公共化（1899-1934）〉，《國史館館刊》（臺北）71: 1-45。

陳爰南

2023 〈農民的抉擇：人工或機械（1970-2021）〉。臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文。

陳計堯

2022 〈三個地區、三個族群、兩種模式：日治時代「蕃產交易所」與原鄉經濟生活〉，《臺灣風物》（臺北）72(3): 15-66。

陳家豪

2018 《近代臺灣人資本與企業經營：以交通業為探討中心（1895-1954）》。臺北：政大出版社。

2024 〈兩岸三地企業史研究的回顧與展望〉，收於皮國立編，《另一個中央：中央大學歷史所與臺灣的史學研究》，頁 275-323。桃園：國立中央大學出版中心；臺北：遠流出版事業股份有限公司。

陳偉智

2023 〈測量「未知的領域」：十九世紀中葉後英國對臺灣東部與蘇澳灣的調查與知識生產〉，《臺灣師大歷史學報》(臺北）69: 5-42。

陳進金、陳翠蓮、蘇慶軒、吳俊瑩、林正慧

2021 《政治檔案會說話：自由時代公民指南》。臺北：春山出版有限公司；新北：國家人權博物館。

陳瑢真

2022 〈十七世紀荷蘭東印度公司大員倉儲與東亞貿易〉。臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文。

陳翠蓮

2010 〈2008 年臺灣史研究的回顧與展望〉，《臺灣史研究》（臺北）17(2): 171-211。

曾立維

2023 〈日治前期臺灣電話通訊發展的困境（1895-1917）〉，《興大歷史學報》（臺中）37: 1-35。

曾品滄

2022 〈日治時期臺灣鹽工的經濟生活：東石郡虎尾寮部落之例〉，《國史館館刊》（臺北）72: 1-57。

曾獻緯

2020 〈戰後臺灣糧食體制的形構及其變革（1950-1974 年）〉。臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文。

曾齡儀
2023　〈頭角「爭茸」：一九五〇-一九九〇年代臺灣的養鹿業與鹿茸消費〉，收於皮國立主編，《華人大補史：吃出一段近代東亞補養與科技的歷史》，頁 69-121。臺北：時報文化出版企業股份有限公司。
2023　〈日治時期基隆的鰹節（柴魚）產業〉，《中國飲食文化》（臺北）19(2): 67-110。

黃仁姿
2023　〈戰後臺灣蘆筍罐頭產銷體系的建立與推動（1950-1960 年代）〉，《臺灣史研究》（臺北）30(2): 143-190。

黃仁姿（主編）
2020　《田庄人的故事（二）臺灣農村社會文化調查計畫口述歷史專輯》。臺北：中央研究院臺灣史研究所、行政院農業委員會。

黃秀端（主編）
2020　《眷村裡的女人》。臺北：五南圖書出版股份有限公司。

黃紹恆
2010　《臺灣經濟史中的臺灣總督府：施政權限、經濟學與史料》。臺北：遠流出版事業股份有限公司。
2019　《砂糖之島：日治初期的臺灣糖業史 1895-1911》。新竹：國立交通大學出版社。

黃頌文
2023　〈晚清臺茶產業的首次轉型：以德約翰（John Dodd）經營臺茶為例（1865-1870）〉，《臺灣風物》（臺北）73(4): 103-149。

黃寶雯
2022　《打狗開港：條約、海關、地方的三角關係》。高雄：高雄市立歷史博物館、巨流圖書股份有限公司。
2023　〈封鎖線下的進出口貿易：重探清法戰爭對臺灣之影響〉，《臺灣師大歷史學報》（臺北）69: 77-109。

葉言都
2023　《其國其報：威權、極權與臺海兩岸報業（1949-1958）》。臺北：南天書局有限公司。

臺灣史研究文獻類目編輯小組（編）
2005　《臺灣史研究文獻類目 2004 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2006　《臺灣史研究文獻類目 2005 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2007　《臺灣史研究文獻類目 2006 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2008　《臺灣史研究文獻類目 2007 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2009　《臺灣史研究文獻類目 2008 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2010　《臺灣史研究文獻類目 2009 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2011　《臺灣史研究文獻類目 2010 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2012　《臺灣史研究文獻類目 2011 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2013　《臺灣史研究文獻類目 2012 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2014　《臺灣史研究文獻類目 2013 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2015　《臺灣史研究文獻類目 2014 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2016 《臺灣史研究文獻類目 2015 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2017 《臺灣史研究文獻類目 2016 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2018 《臺灣史研究文獻類目 2017 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2019 《臺灣史研究文獻類目 2018 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2020 《臺灣史研究文獻類目 2019 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2021 《臺灣史研究文獻類目 2020 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2022 《臺灣史研究文獻類目 2021 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2023 《臺灣史研究文獻類目 2022 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
2024 《臺灣史研究文獻類目 2023 年度》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

劉進慶（著），王宏仁、林繼文、李明峻（譯）
1992 《臺灣戰後經濟分析》。臺北：人間出版社。

蔡秀美
2023 〈日治時期松岡富雄在菲律賓的事業經營〉，《臺灣史研究》（臺北）30(3): 1-42。

蔡承豪
2023 〈面對「內地種」：1920 年代米種更替下臺灣文化協會成員的態度與應對〉，收於許雪姬主編，《世界・啟蒙・在地：臺灣文化協會百年紀念（上）》，頁 469-517。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

蔡龍保
2023 〈日治時期土木建設會社清水組的在臺發展（1899-1945）〉，《臺灣史研究》（臺北）30(2): 53-93。
2023 〈由森林鐵路到觀光鐵路：日治時期阿里山鐵路經營策略之轉變（1896-1945）〉，《地理學報》（臺北）105: 103-137。
2023 〈臺灣文化協會人士對鐵道事業的思考與評議：以《臺灣民報》為中心〉，收於許雪姬主編，《世界・啟蒙・在地：臺灣文化協會百年紀念（上）》，頁 315-361。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

蔣寅文
2023 〈日治時期臺灣鐵道旅館之研究（1908-1945）〉。臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文。

薛化元
2022 〈戰後初期臺灣通貨膨脹問題的再思考〉，收於許文堂主編，《戰爭與財政》，頁 121-152。臺北：財團法人二二八事件紀念基金會。

瞿宛文
2017 《臺灣戰後經濟發展的源起：後進發展的為何與如何》。臺北：中央研究院、聯經出版事業股份有限公司。
2022 《農村土地改革與工業化：重探臺灣戰後四大公司民營化的前因後果》。新北：聯經出版事業股份有限公司。

顧雅文（主編）

2021 《田庄人的故事（三）臺灣農村社會文化調查計畫口述歷史專輯》。臺北：中央研究院臺灣史研究所、行政院農業委員會。

2023 《石門水庫歷史檔案中的人與事》。桃園：經濟部水利署北區水資源局；臺北：中央研究院臺灣史研究所。

Chen, Yu-jen 陳玉箴

2022 “Shaping Bread as ‘Modern Food’: The Changing Baking Industry in Postwar Taiwan.” *The Korean Journal for the History of Science* (Seoul) 44(2): 415-435.

Tseng, Pin-tsang 曾品滄

2022 “Technological Competition and Cultural Rivalry: The Post-war Coke Wars in Taiwan’s Beverage Industry.” *The Korean Journal for the History of Science* (Seoul) 44(2): 477-497.

Tsuru, Shuntaro 都留俊太郎

2023 “Irrigation Pumps in Late Colonial Taiwan: Farmers’ Utilization of Technology and the Transition to Rice Cultivation.” *Modern Asian Studies* (Cambridge) 57(6): 1866-1902.

Xu, Guan-mian 徐冠勉

2022 “From the Atlantic to the Manchu: Taiwan Sugar and the Early Modern World, 1630s-1720s.” *Journal of World History* (Honolulu) 33(2): 265-299.

Xu, Hang 許珩

2023 “In Service of U.S. Cold War Strategy or an Independent Initiative?: Japan’s Economic Cooperation with Taiwan (1962-1972).” *The International History Review* (England) 45(2): 337-356.

Taiwan Historical Research
Vol. 32, No. 3, pp. 191-239, September 2025
Institute of Taiwan History
Academia Sinica (Taiwan)

Cross-disciplinary, Globalization, and Localization:
Retrospect and Prospect of Economic History Research in Taiwan (2022-2023)

Sian-wei Zeng

ABSTRACT

This article presents a comprehensive review of research works on the economic history of Taiwan published between 2022 and 2023. These studies cover nine major thematic areas: industrial history, regional economic history, the history of economic thought and discourse, business history, economic policy, foreign relations, trade and transportation history, land development, and the history of hydraulic infrastructure. Through this review, the article identifies six emerging trends that characterize the current state of economic history research.

First, recent research remains concentrated on the Japanese colonial and postwar periods, with particular emphasis on industrial development and policy analysis. Second, studies on the history of economic thought and discourse have gained prominence, shedding light on the historical evolution of economic thoughts in Taiwan. Third, the scale of research has broadened from macrostructural frameworks to micro-level analyses, with greater focus on the agency of individual firms and economic actors. Fourth, methodological approaches increasingly incorporate interdisciplinary and longue durée perspectives, integrating insights from environmental and social history to explore the interrelations among economy, nature, and society. However, the application of Geographic Information Systems (GIS) remains relatively limited. Chronological boundaries are also being re-examined, with growing attention to the continuities and ruptures that transcend changes in political regimes.

Fifth, scholars have begun to adopt global history perspectives to explore Taiwan's historical integration into the international economy. Sixth, there is a notable increase in non-Chinese publications and transnational comparative studies, contributing to rising international visibility of Taiwan's economic history. Despite these advancements, economic history research faces persistent challenges, including a decline in new academic

entrants and increasing demands for interdisciplinary integration and advanced data analysis skills. Looking ahead, the article calls for more research on the early modern and Qing periods, renewed engagement with macrostructural questions, and sustained efforts to cultivate new scholarly talents and foster international collaboration so as to ensure the continued vitality and global relevance of Taiwan's economic history.

Keywords: Economic History of Taiwan, Industrial History, History of Economic Thought, Global History, Interdisciplinary

稿　約

一、中央研究院臺灣史研究所（以下簡稱「本所」）出版之《臺灣史研究》（以下簡稱「本刊」）為季刊，每年三、六、九、十二月各出版一期，刊登有關臺灣史研究之中、英文研究論著，以及研究討論、資料介紹與書評。

二、投稿格式請依本刊之撰稿體例。

三、投稿請附上論文 word 電子檔，並寄至本刊信箱：twhr@gate.sinica.edu.tw。

四、本刊審查完成後發投稿者修改之稿件，自發信日起，給予兩週修改期限，請投稿者務必在期限內寄回修訂稿；若超過一個月後仍未交回修訂稿，將視同退稿處理。

五、本刊已接受刊登之論文，論文作者須簽署「著作財產權授權同意書」，同意不限地域、時間及方式將本論文之著作財產權以無償、非專屬授權方式授權本所得自行或轉授權第三人以紙本或數位化方式重製、出版、發行並銷售，或進行數位化編輯後，透過網路公開傳輸，授權使用者檢索、瀏覽、下載、傳輸、列印等行為。每一期紙本出版後，電子全文將刊登於本所網頁。

六、本刊不再提供抽印本，作者可獲得當期《臺灣史研究》兩本。此外，會提供作者論文印製版之 word 與 pdf 檔案，和抽印本封面 pdf 檔案，供作者自行製作抽印本。

七、經《臺灣史研究》發表之論文，由作者自負文責。

八、來稿以未發表者為限；如發表於研討會中，以該研討會不出版論文集或不收錄於該研討會論文集者為限，並盡告知義務。

Guidelines for Submission of Manuscripts

1. The *Taiwan Historical Research* (*THR*) is published quarterly in March, June, September, and December of each year. It publishes articles (in both Chinese and English), academic activities and announcements, documents and source materials, and book reviews on historical subjects of Taiwan.
2. Preparation of manuscript for submission should consult the style sheet of the *THR* as a guide to format.
3. Manuscripts must be submitted electronically in Microsoft Word (.doc/.docx) format to the journal's email at twhr@gate.sinica.edu.tw.
4. The contributor should submit the revised manuscript within 2 weeks as of the date the notification email is sent. Failure to submit within 4 weeks will result in rejection.
5. Upon acceptance of the manuscript for publication, the Author must sign the "copyright license agreement" to grant the *THR* an irrevocable non-exclusive license to publish the manuscript electronically or use it for non-commercial purposes unlimited by region, time, and means. The user license also permits a third party to carry out digitization, remake and other value-added processes before storage in the database, and to provide electronic retrieval, browsing downloading, transmission and printing through stand-alone computers, the internet, wireless networks, and other means of public transmission. Upon publication of the manuscript in print, the full text will also be published electronically on the *THR* website.
6. Contributor(s) of each published work will be entitled to 2 hard copies of the issue of the journal containing their work. The journal no longer provides offprints.
7. Published works in the *THR* represent neither the points of view of the Institute of Taiwan History nor those of the *THR* editors. The contributors are solely responsible for statements, whether of fact or of opinion.
8. No manuscript will be considered if it has been published or if it is currently under consideration for publication elsewhere; reprinting of the journal's article requires prior notice and permission from the *THR*.

《臺灣史研究》撰稿體例

一、本刊於每年三月、六月、九月、十二月出刊。本刊為一學術性刊物，刊行臺灣史研究之相關著作。凡屬此領域之學術論著（中文不超過四萬字，英文不超過 30 頁為原則），研究討論（以三萬字為原則），田野調查與資料介紹之相關論述（以一萬五千字為原則），書評（以一萬字為原則）等，均歡迎惠賜稿件。論著請用橫式寫作，並附中、英文摘要，以各五百字為限；請附關鍵詞。

二、英文稿件格式，請參照 *The Chicago Manual of Style*。

三、中文格式部分

㈠本文部分

1.正文及註釋，平常引號請用「」標示，書名、期刊用《》，文章篇名和碩、博士論文用〈〉標示，未出版之專書、研究報告等用「」。臺灣之「臺」，書名或文章名，無論中、日文，均依照原書、原文之寫法，除此之外，內文中遇有臺灣之「臺」，一律採用繁體寫法。

2.中、日紀元（西元紀年）的情形，一律採用「咸豐 2 年（1852）」的形式，若單以西元紀年表記則不在此限。

3.括號一律採用全形括弧（）。

4.文中數字與西元紀年以阿拉伯數字表示。

5.正文中引用外文文獻之「書名」、「引文」、「專有名詞」時，必須附中文翻譯；凡正文中使用特殊字型如明體改楷體、加粗或斜體等，強調特定語詞時，須加註說明，方便讀者閱讀。

6.獨立引文每行前空三格；遇多段之引文，則每段開頭多空二字。正文內之引文，請加「」；若引文內別有引文，則使用『』表明。引文原文有誤時，應以〔〕表示正確的字或附加（原誤）。引文有節略而必須表明時，不論長短，概以節略號六點……表示，如「×××……×××」；英文句中三點...，句末則為四點....。

7.註釋號碼，請用阿拉伯字數碼表示，並請置於標點符號之後。

8.所附之照片、圖表，需於縮版印刷後，仍然清晰可辨識。說明文字、數字及符號，須與內文一致，並以橫列為原則，由左至右書寫；如需直寫，則由右而左。表、圖均需編號，並加標題於表之上、圖之下；相關說明文字，則均置於圖、表之下。

9.文章或註釋當中，若出現作者「按」，無論係改正錯誤或僅為說明文字，均採取〔按：×××〕之形式表示。

10.內文中自製或引用之表、圖、附錄涉及統計數字者，應確實查核所列數字正確與否。

(二)註釋部分

1.註釋中，作者與譯者之表現方式，如各僅為一人時，二者間以頓號表示，如「×××著、×××譯，……」；若作者或譯者有二人以上時，以「×××、×××著，×××譯，……」或「×××著，×××、×××譯，……」之方式表示之。

2.正文及註釋，平常引號請用「」標示，書名、期刊用《》，文章篇名和碩、博士論文用〈〉標示，未出版之專書、研究報告等用「」。

3.論著註釋，請依下列格式加註：

第一次出現時：

(1)專　　　著：作者，《書名》(出版地：出版社，年分)，頁碼。

(2)論文著作集：作者，〈論文名〉，收於編者，《書名》(出版地：出版社，年分)，該文起迄頁碼。

(3)期刊論文：作者，〈篇名〉，《刊物名》(出版地) 卷: 期 (年月)，頁碼。

再次出現時：

作者，篇名或書名，頁碼。

4.註釋中若遇合刊之期刊，以《期刊名》3: 3/4 的形式表示。

5.註釋或參考書目中之頁碼，以頁 1、2、3-4 的形式表示（採用頓號、以-取代～）。

6.文叢、研叢及原刊年的表現方式：

陳淑均，《噶瑪蘭廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊〔以下簡稱「文叢」〕第 47 種，1957；1852 年原刊），頁 11-12。

7.期刊卷期之後需附出版時間，或簡（只有年代）或繁（年月均有）皆可。

8.報紙的表現方式：

第一次出現時：

〈標題〉，《報紙名稱》，年月日，版次。

再次出現時：

〈標題〉。

9.引用電子資料時，請註明下列資料：

作者，〈篇名〉（年代），下載日期，網址。

㈢引用書目部分

1.全篇論文之後，需詳列引用之書目。不分期刊論文、論文著作集，或是專著，中、日、西文並列時，中、日文在前，西文在後。中、日文書目，可按作者姓名筆劃，西文書目依字母次序排列，姓在前，名在後。

2.引用書目中，若有版本或原刊年等說明文字，皆於該書後加括號說明之。

3.書目範例：期刊論文、論文著作集、專著書目，依下列格式編排之。

(1)期刊論文：

王世慶

1985 〈從清代臺灣農田水利的開發看農村社會的關係〉，《臺灣文獻》（南投）36(2): 107-150。

Coe, Michael D.

1955 "Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa." *Ethnos* (Stockholm) 20(4): 181-198.

(2)論文著作集：

松田吉郎

1992 〈臺灣の水利事業と一田兩主制〉，收於陳秋坤、許雪姬主編，《臺灣歷史上的土地問題》，頁 105-138。臺北：中央研究院臺灣史田野研究室。

Wang, Tay-sheng

2013 "Legal Modernization and Repeated 'Extension of Mainland': From Late Japanese Colonial to Early Postwar Taiwan." In Kuo-hsing Hsieh, ed., *Shaping Frontier History and Its Subjectivity*, pp. 89-155. Taipei: Academia Sinica.

(3)專著：

曹永和

1985 《臺灣早期歷史研究》。臺北：聯經出版事業股份有限公司。

Shepherd, John R.

1993 *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800*. Stanford: Stanford University Press.

臺灣史研究

第 32 卷　第 3 期

編 輯 者　臺灣史研究編輯委員會
出 版 者　中央研究院臺灣史研究所
臺北市南港區研究院路 2 段 128 號
電話：(02)2652-5350
傳真：(02)2788-1956
劃撥帳號　17308795
製版印刷　天翼電腦排版印刷股份有限公司
新北市中和區中正路 716 號 8 樓
電話：(02)8227-8766
定　　價　新臺幣 200 元
出版日期　中華民國 114 年 9 月

ISSN 1024-2805

著作權所有・請勿翻印

Taiwan Historical Research

VOL. 32 NO. 3

CONTENTS

The Favorlang World of Faith in
Historical Dutch Formosan Lexical Materials ·················· Hsin-hui Chiu

Pilgrimage and Truth-seeking:
A Preliminary Study of Yeh Sheng-ji's
Wartime Diaries (1938-1945) ···································· Rwei-ren Wu

Yanagita Kunio's Discourse on the Southern Islands:
Focusing on Taiwan and Okinawa ······························ Bau-man Tzeng

Between Weapons and Tools:
State Regulation of Indigenous Hunting Rifles
in Early Postwar Taiwan (1945-1956) ·························· Heng-chan Ku

Cross-disciplinary, Globalization, and Localization:
Retrospect and Prospect of Economic
History Research in Taiwan (2022-2023) ····················· Sian-wei Zeng

Institute of Taiwan History
Academia Sinica
September 2025
ISSN 1024-2805